الدكتور محمد السيد الجليند

من قضايا التصوف

في ضوء الكتاب والسنة



من قضايا التصوف

في ضوء الكتاب والسنة

من قضايا التصوف

في ضوء الكتاب والسنة

الدكتور
محمد السيد الجليند

أستاذ ورئيس قسم الفلسفة الإسلام
دار العلوم - جامعة القاهرة

الطبعة الرابعة

٢٠٠١ م

الناشر

دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع (القاهرة).

الكتـــــاب : من قضايا التصوف "في ضوء الكتاب والسنة"
المؤلـــــف : د. محمد السيد الجليند
رقـم الإيداع : ٢٠٠٠/١٠٣٦٠
الترقيم الدولـي : ISBN
977 – 303 – 271-X
تـاريخ النشـر : ٢٠٠١
الناشـــــر : دار قباء
للطباعة والنشر والتوزيع

الإدارة :
٥٨ شارع الحجاز – عمارة برج آمون
الدور الأول – شقة ٦
☏ ٦٣٦٢٥٦٢ – فاكس/ ٦٣٧٤٠٣٨
المكتبـــــة :
١٠ شارع كامل صدقي الفجالة (القاهرة)
☏ ٥٩١٧٥٣٢ / ✉ ١٢٢ (الفجالة)
المطابـــــع :
مدينة العاشر من رمضان – المنطقة الصناعية (C1)
☏ ٠١٥/٣٦٢٧٢٧

www. alinkya.com/kebaa
e-mail: qabaa@naseej.com

بسم الله الرحمن الرحيم

بسم الله الرحمن الرحيم

وبه نستعين

الحمد لله رب العالمين ، والصلاة والسلام على سيدنا محمد خير قدوة إلى طريق مستقيم، وعلى آله وصحبه ومن اتبع سبيله إلى يوم الدين.

وبعد :

لا تـزال الكـتابة عـن التصـوف الإسلامى محفوفة بكثير من المخاطر مشوبة بالغموض فى كثير من جوانبه، ورغم كثرة المؤلفات حديثاً وقديماً عن التصوف وقضاياه فـلم نجد مؤلفاً واحداً منها وصل بالقارئ إلى رأى قاطع مقنع، وخاصة إذا كانت هذه المؤلفـات تتحدث عن النشأة والتطور أو عن قضايا التصوف الكبرى كوحدة الوجود والحـلول والاتحـاد وعلاقة ذلك بالأديان الأخرى أو المذاهب الفلسفية التى عاصرت التصوف فى نشأته. أو واكبت ظهور هذه القضايا على ألسنة بعض المتصوفة.

ولقـد ساعد على ذلك الغموض مؤلفات القدماء أنفسهم الذين سجلوا ونقلوا إلينا مذاهب الصوفية وآثارهم ودونوا تجاربهم الشخصية وما تميز به كل واحد منهم عن الآخـر فى وصـف هذه التجربة من واقع حاله هو، وما يجده هو فى نفسه من معايشته لتجربته وطرائق تعبيره عنها غموضاً أو وضوحاً.

فإذا قرأت كتاباً مثل التعرف لمذهب أهل التصوف للكلاباذى أو اللمع للسراج. أو الرسـالة للقشيرى أو الطبقات للسلمى، لا تجد واحد منها يخلو من هذه الملاحظة. ونـرى أن هـذا شىء طبيعى بالنسبة لمؤلفات التصوف القديمة، لأنها كما قلنا كانت تسجل مواجيد وأذواق وتجارب ذاتية عبر عنها أصحابها بكلمات دالة على ما يجده كل صـوفى من نفسه ومع نفسه، ولا شك أن التجربة الصوفية موقف ذاتى خالص يختلف مـن شـخص إلى آخر حسب انفعاله قوة أو ضعفاً صعوداً أو هبوطاً فى سلم مقامات الطـريق. ويتـبع ذلك بالضرورة اختلاف اللفظ المعبر عنها والكلمة الدالة على درجة انفعـال الصـوفى بالـتجربة، ولذلك قد يجد القارئ لهذه الكتب - وهى أقدم مراجع التصوف - اللفظ ونقيضه حول الموضوع الواحد، وقد يجد لدى الصوفى الواحد أقوالاً

يخـــالف بعضها بعضاً فى القضية الواحدة. ولا شك أن هناك تفسيرات كثيرة لمثل هذه الظاهـــرة، لكـــنها كـــانت بلا شك سبباً فى اضطراب كثير من الكتابات المتأخرة عن التصـــوف فى نشـــأته وتطوره وقضاياه، وعلاقة ذلك كله بالأصول الإسلامية الكتاب والســـنة. وترتب على هذا الاضطراب: موقف آخر أكثر اضطراباً وهو موقف المسلمين أنفسهم من التصوف. فهم بين رافض له منكر لقضاياه معلن غربتها عن الفكر الإسلامى الصـــحيح، ومغال فيه داع إليه معلن أنه روح الإسلام وجوهره وأن أهله هم أولياء الله وصفوته من خلقه فى كل العصور.

كل هذه الصعاب تفرض على الباحث نوعاً من الحذر والحيطة فى فهم مصطلح الصوفية وعباراتهم ، وعليه أن يعى تماماً أن معظم ما يتخاطب به الصوفية فيما بينهم هى اصـــطلاحات ومعـــان خاصـــة بهـــم ينـــبغى أن يتعرف عليها من واقع علمه بلغتهم واصطلاحاتهم هم وليس من خارج لغتهم.

وهذه دراسة لبعض قضايا التصوف التى تتعلق بالنشأة والتطور وبعض المشكلات المـــثارة فى ميدان الدراسات الصوفية، وقد فضلنا فى اختيار هذه الموضوعات، أن يكون هـــناك رابـــط جـــامع بينها. وهو أنها كلها من أعمال القلوب التى ينعكس أثرها على الجـــوارح سلوكاً والتزاماً، وركزنا فى هذه الدراسة على قضايا أربعة هى: قضية الزهد باعتـــبارها أهـــم عامل مؤثر فى النشأة والتطور، وقضية المحبة وقضية المعرفة لعلاقتهما المباشرة بما تولد عنهما من قول بالحلول والاتحاد. وكذلك قضية الولاية لما كان لها من أثـــر فى متصوفة القرون المتأخرة، وركزنا فى هذه الدراسة على النصوص التى تمثل اتجاهاً معيـــناً فى فكر أصحابها من جانب، وتمثل فى نفس الوقت نقطة بارزة فى الاتجاه الصوفى العام بأكمله، ونعترف بالفضل فى هذه الدراسة لمجموعة البحوث والمؤلفات التى تناولت هـــذه القضـــايا من قبل، فقد ألقت الضوء على كثير من النصوص القديمة التى كان لها دورها فى توضيح كثير من الآراء التى تعرضنا لها. فجزى الله الجميع خير الجزاء...

وندعـــو الله أن يجعل عملنا هذا خالصاً لوجهه الكريم، وأن ينفع به طلبة العلم.. وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

المؤلف

تمهيد

كـــان لـــلقرنين الأول والـــثانى من الهجرة شرف القرب من عهد النبوة ونزول الوحـــى، وكـــان لأهـــلهما فضل الصحبة لرسول الله صلى الله عليه وسلم ومشاهدته والأخـــذ عنه مشافهة وسماعاً؛ وكان منهم من عاصر نزول الوحى فيسأل الرسول عما نـــزل، ويفهـــم مباشرة عنه بدون واسطة، ثم ينقل ما سمعه عن الرسول إلى من بعده، ويحدث عما رأى وبما سمع من الرسول، فيأمر بما أمر به وينهى عما نهى عنه. كما طلب ذلـــك مـــنهم نـــبيهم وأمرهم به. حيث قال : "بلغو عنى واو آية فرب مبلغ أوعى من ســـامع(١)" وقـــام بذلك صحابة رسول الله صلى الله عليه وسلم على خير وجه. وكان علمهم عن الرسول مقروناً بالعمل بما علموه عنه: يقول أبو عبدالرحمن السلمى: حدثنا الذين كانوا يقرءون القرآن: "كنا نتعلم العشر آيات من القرآن ولا نتجاوزها حتى نعلم مـــا فيهـــا مـــن علم وعمل" وكانوا بذلك قدوة لمن بعدهم من جيل التابعين وتابعيهم بإحسان.

ولقـــد أخبر الرسول عن فضل صحابته وفضل الاقتداء بهم كما أخبر عن فضل القـــرون الأولى بقوله: "خير القرون قرنى، ثم الذين يلونهم. ثم الذين يلونهم. ولقد شغل الصـــحابة أنفســـهم ــــ ومن بعدهم جيل التابعين لهم بإحسان ــــ بقضايا الإسلام قولاً وعمـــلاً، فكان منهم المجاهد بنفسه وماله، وكان منهم المجاهد بقوله ولسانه، وبرز من بيـــنهم الحافظ للقرآن والكاتب للوحى، كما برز بينهم المفسر لآياته نقلاً عن الرسول وأخذاً عنه، وكذلك اشتهر بينهم من شغل نفسه بالتحديث عن الرسول والتسجيل عنه كـــل ما يقول سواء فى ذلك ما يتعلق بشئون الدعوة أم ما يتعلق بحياة الرسول فى أهله وبيته.

وظهـــر بين الصحابة المفسر والمحدث والفقيه والمفتى الذى يقول أفتانا رسول الله بكـــذا وكـــذا. وكانت تعقد المجالس فى جيل الصحابة لسماع القرآن وتدارسه تعليماً وتعلماً، وكذلك الحديث الشريف. وأطلق على هؤلاء المشتغلين بالقرآن والحديث لفظ "القراء" وكان يسمى بذلك المفسر والمحدث والفقيه. وكان لهذا الجيل منهجه السلوكى

(١) ورد الحديث فى البخارى ــ كتاب فضائل الصحابة.

الذى اقتدى فيه برسول الله صلى الله عليه وسلم. فكان ملتزماً فى قوله وعمله بما يسمع وبما يشاهد عن الرسول. عملاً بقوله تعالى ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِمَنْ كَانَ يَرْجُو اللَّهَ وَالْيَوْمَ الآخِرَ وَذَكَرَ اللَّهَ كَثِيرًا﴾ (الأحزاب: ٢٨)[١].

ثم جاء جيل التابعين فورث عن الصحابة علمهم وعملهم. فكانوا هداة مهديين، وبلغوا من بعدهم ما نقله إليهم الصحابة عن الرسول من قوله وفعله، وعقدوا لذلك المجالس التى كان من أشهرها مجلس الحسن البصرى سيد التابعين، وكان مجلسه ملتقى لكبار التابعين فى عصره من القراء والمشتغلين بالعلم، فكان يقصده السائل المستفتى والعالم المستزيد. وكان من أبرز ملامح شخصية الحسن البصرى اهتمامه بآيات الترغيب والترهيب فى القرآن الكريم، وما يتصل بذلك من حديث الرسول صلى الله عليه وسلم. وانعكس ذلك على مجلسه فى الوعظ والتعليم. فكان يعظ الناس بآيات الترغيب فى الآخرة بالمسارعة بالعمل لأجلها، كما كان يعظم بآيات التخويف من الدنيا وعدم الاغترار بها، مستدلاً على ذلك بما صح عنده من حديث الرسول وما أثر عن صحابته من سلوك ومواقف، كما كان يكرر على أسماع الحاضرين قوله تعالى ﴿مَنْ كَانَ يُرِيدُ حَرْثَ الْآخِرَةِ نَزِدْ لَهُ فِي حَرْثِهِ وَمَنْ كَانَ يُرِيدُ حَرْثَ الدُّنْيَا نُؤْتِهِ مِنْهَا وَمَا لَهُ فِي الآخِرَةِ مِنْ نَصِيبٍ﴾(الشورى: ٢٠) وكان إذا قرأ الآية الكريمة : ﴿يَوْمَ تَبْيَضُّ وُجُوهٌ وَتَسْوَدُّ وُجُوهٌ﴾(آل عمران : ١٠٦) يبكى حتى تبتل لحيته، وبصفة عامة فإن الوعظ بأسلوب الترغيب والترهيب كان الصفة الغالبة على مجلس الحسن البصرى حتى عرف ذلك عنه واشتهر به، وكان إذا مرت عائشة بمجلسه تستمع إليه وهى تقول: من هذا الذى يشبه كلامه كلام الأنبياء؟ فقيل لها أنه الحسن بن أبى سعيد. فقالت: نعم الرجل. إنه ربيب بيت النبوة. ذلك أن الحسن كان قد تربى مع والدته فى بيت أم سلمة زوج الرسول صلى الله عليه وسلم ونشأ فى بيتها وتأثر بما حوله فى بيت الرسول فنصح ذلك فى سلوكه ومنهجه العام.

وإلى زمن الحسن البصرى (ت ١١٠هـ) لم تكن ظهرت كلمة "صوفى" أو شاعت، بل كانت الصفات المستعملة على ألسنة المتحدثين تشير إلى مواقف خاصة شارك فيها الصحابة أو عرف بها بعض التابعين. فيقال فلان الصحابى، أو التابعى، وفلان

(١) انظر كتاب الفضائل فى صحيح البخارى باب فضل الصحابة ، أعلام الموقعين لابن القيم.

البدرى، أى شهد غزوة بدر أو فلان من أهل البيعة، أى بيعة الرضوان، أو الأنصارى بالإضافة إلى الصفة العامة التى كانت تشمل جميعهم وهى صفة الإسلام والإيمان.

وكان الطابع العام لمنهج هذا الجيل فى حياتهم اليومية هو الاقتداء بمنهج النبوة اعتقاداً وقولاً وعملاً. منهج الاعتدال والتوسط فى العبادة والسعى وراء الكسب الحلال، فكانوا يعنون بأمور دنياهم كما علمهم نبيهم، بالإضافة إلى اهتمامهم بأمور دينهم. وحتى تاريخ الحسن البصرى لم نقرأ أن صحابيا آثر الاعتزال أو الانقطاع عن الدنيا وما فيها من أجل العبادة وأقرَّه الرسول أو الصحابة على فعله، أو فضلوه على غيره.

ولقد حدثت أمور فى عهد النبى صلى الله عليه وسلم وكان موقفه منها واضحاً وصريحاً، بل كان منهاجاً لجيل الصحابة والتابعين من بعد، فلقد دخل المسجد يوماً فرأى شخصاً عاكفاً فى المسجد ليله ونهاره، فسأل الرسول صلى الله عليه وسلم: ومن يكفيه حاجته؟ فقيل له: إخوته يكفونه حاجته، فقال عليه السلام: "هم أفضل منه".

وفى مرة أخرى رأى الرسول حبلاً ممدوداً بين ساريتين فى المسجد فسأل الرسول عنه. فقيل حبل نصبته امرأة تسمى زينب، تستعين به عند قيامها فى الليل للصلاة، لما كان يصيبها من نصب ومشقة لكثرة صلاتها بالليل. فأمر الرسول بالحبل فأنزلوه من موضعه ونهاها الرسول عن ذلك.

ولقد سمع الرسول صلى الله عليه وسلم عن جماعة أخذوا أنفسهم بمنهج الغلو فى العبادة الذى لا يقره الإسلام. فقال بعضهم : أما أنا فأصوم ولا أفطر أبداً، وقال الآخر. أما أنا فأقوم الليل ولا أقعد أبداً. وقال ثالث: أما أنا فلا أتزوج النساء أبداً. فقال صلى الله عليه وسلم: "والله أنى لأخشاكم لله وأتقاكم له، وأعرفكم بحدوده، وأنا أصوم وأفطر، وأقوم الليل وأنام، وأتزوج النساء وآكل اللحم، وهذه سنتى ومن رغب عن سنتى فليس منى"(١).

فى هذا البيان النبوى توضيح لمعالم المنهج الإسلامى الصحيح فى العبادة والسلوك، وفيه معنى الإنذار والتهديد لمن حاد عن هذا المنهج فأفرط أو فرط فيه.

(١) ورد الحديث فى : البخارى (كتاب النكاح) مسلم (كتاب النكاح) النسائى (كتاب النكاح).

وفى حياة الرسول صلى الله عليه وسلم وإلى عهد على بن أبى طالب نستطيع القول أنه لم يكن قد ظهر بين المسلمين نوع من الغلو على المستوى العقائدى نظرياً ولا على المستوى السلوكى عملياً، بل كان الاقتداء والاتباع هو المنهج العام الذى سيطر على حياة هذا الجيل وطبع سلوكه فلا إفراط ولا تفريط ولا غلو ولا ابتداع وإنما هى السنة والاتباع.

أهل الصُّفَّة :

الصُّفَّة : (بتشديد الصاد مع ضمها وتشديد الفاء وفتحها) مكان فى مؤخرة مسجد الرسول بالمدينة إلى جهة الشمال. وموضعه الآن خلف قبر الرسول مباشرة. بحيث يكون القبر النبوى أمام الجالس فيها.

وأهل الصُّفَّة لقب يطلق على جماعة من فقراء المسلمين الذين قدموا المدينة مهاجرين إليها بدينهم مع رسول الله صلى الله عليه وسلم أو بعده، ولم يكن لهم بالمدينة أهل ولا مسكن يأوون إليه، فكانوا يترلون فى صُفَّة مسجد رسول الله وينامون فيها الليالى ذوات العدد، حتى يتهيأ لهم مسكن يبيتون فيه، فإذا ما توفر لأحدهم مكان خارج الصفة رحل إليه وتركها، ولم يكن لهم عدد ثابت. بل كان يزيد عددهم أحياناً فيصل إلى الستين أو السبعين ، وكان يقل العدد أحياناً فيصل إلى العشرة أو أقل من ذلك(١).

ويبدو أن كثيراً من الدارسين للتصوف قد فهموا موقف أهل الصُّفَّة على غير وجهه الصحيح. ذلك أن مدينة الرسول بعد الهجرة إليها صارت دار عزة ومنعة للمسلمين جميعاً، فأخذ المسلمون فى مكة وفى غيرها يهاجرون إليها اعتزاز بدينهم. وكان السابقون الأولون من المهاجرين والأنصار قد آخى الرسول بينهم كما هو معروف، فكان الأنصارى يتنازل للمهاجر عن بعض زوجاته ويطلقها له ليتزوجها، كما كان يتنازل له عن بعض أمتعته، فكان هناك مأوى من السكن والأهل للسابقين من المهاجرين، وكان هناك من منعته ظروفه الخاصة من الهجرة مع السابقين الأولين، فبعض الأعراب من أهل مكة وغيرها قد أسلم ولم يجهر بإسلامه خوفاً من بطش سيده به،

(١) نقد العلم والعلماء لابن الجوزى ص ١٥٦. رسالة فى أهل الصفة لابن تيمية ٣٧/١١، مجموع الفتاوى ط الرياض.

وكـان هـناك مـن منعه أهله بالقيد والحبس، وكان منهم من يقيم بين كفار قريش المستظهرين عليه قوة وغلبة.

وهؤلاء جميعاً قد ذكر القرآن أحوالهم فى قوله سبحانه : ﴿وَالسَّابِقُونَ الْأَوَّلُونَ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنْصَارِ وَالَّذِينَ اتَّبَعُوهُمْ بِإِحْسَانٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ﴾ (التوبة: ١٠٠) ثم قـال بعد ذلك: ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا مِنْ بَعْدُ وَهَاجَرُوا وَجَاهَدُوا مَعَكُمْ فَأُولَئِكَ مِنْكُمْ﴾ الآية (الأنفال : ٧٥).

فكان الذين اتبعوهم بعد ذلك بالهجرة إلى المدينة منهم من يترل المدينة مع أهله، ومـنهم مـن يهاجر إليه أعزب لا أهل له. ثم زاد عدد المهاجرين بعد ذلك من الفقراء والأغنياء. ومن له أهل ومن لا أهل له. فكان من لم تتيسر له إقامة و لم يجد مكاناً يأوى إليـه يترل فى مسجد الرسول بالصُّفَّة، حتى يتيسر له مكان يترل به، ولذلك كان عدد أهـل الصُّفَّة يتأرجح زيادة ونقصاناً كما أشرنا من قبل. حسب كثرة المهاجرين وعدد الأمـاكن التى يترلون فيها بالمدينة، وجملة من نزل بالصفة من الصحابة بلغ ما يقرب من أربعمائة صحابى[1].

والذى نود الإشارة إليه هنا أمران :

الأمر الأول : أن انقطاع أهل الصفة فى مسجد الرسول وإقامتهم بالصفة لم يكن أمراً مقصوداً لذاته، وإنما كان ضرورة ألجأهم إليها الحاجة وظروف المدينة وقت الهجرة إليهـا. وكثرة عدد المهاجرين إليها من الصحابة وعدم وجود الأماكن التى يترلون بها، والدليل على ذلك أن الواحد من أهل الصفة كان إذا وجد له مترلاً آخر نزل به، وأقام فيه، وترك الصفة حيث يأتى غيره من المهاجرين.

الأمر الثانى : أنهم مع إقامتهم بالصفة لم يمتنعوا عن طلب الرزق الحلال إذا تيسر لهم ذلك، فكان يخرج منهم من تتهيأ له أسباب العمل فيعمل نهاره ويعود إلى الصفة فى ليلـه، وكـان المسلمون بالمدينة يصلونهم بالطعام والشراب حتى تتاح لهم فرص العمل والكسـب، وكـانوا يسـمون ضيوف الإسلام. فلم تكن إقامتهم بالصفة تعنى قصد

(١) رسالة أهل الصفة لابن تيمية ١١/ ٣٧ - ٧٠ مجموع الفتاوى

الانقطـــاع عن الدنيا ولا أن يصور موقفهم بذلك، كما أنها لم تكن مقصودة لذاتها، بل كانت ضرورة دعت إليها الحاجة.

يقول ابن الجوزى: فإن أهل الصفة كانوا فقراء يقدمون على رسول الله صلى الله عـــليه وسلم المدينة، وما لهم أهل ولا مال فبنيت لهم صفة فى مسجد رسول الله. وقيل: أهـــل الصـــفة. فجعل المسلمون يوصلون إليهم ما استطاعوا من خير، وكان رسول الله صـــلى الله عليه وسلم يأتيهم فيقول لهم: السلام عليكم يا أهل الصفة فيقولون: وعليك السلام يا رسول الله.

فيقول لهم : كيف أصبحتم؟

فيقولون . بخير يا رسول الله..

وعـــن أبى ذر رضى الله عنه قال: كنت من أهل الصفة، وكنا إذا أمسينا حضرنا إلى بـــاب رســـول الله صـــلى الله عليه وسلم. فيأمر كل رجل (يعنى من أهل المدينة) فينصـــرف برجل (يعنى من أهل الصفة) فيبقى من بقى من أهل الصفة، عشرة أو أقل، فيؤثـــرنا رســـول الله بعشائه فنتعشى معه، فإذا فرغنا قال رسول الله: ناموا فى المسجد. وهؤلاء القوم إنما ناموا فى المسجد ضرورة. وإنما أكلوا من الصدقة ضرورة، ولما فتح الله على المسلمين استغنوا عن تلك الحال وخرجوا طلباً لأسباب عيشهم(١). وهذان الأمران مهمـــان جـــداً فى توضـــيح موقف أهل الصفة، وهل كان حالهم الانقطاع عن الحياة وأســـباباها قصداً أم ضرورة؟ وهل كانت إقامتهم بالصفة لأجل العبادة فقط أم كانت بالإضـــافة إليهـــا لأســـباب اقتضتها الحاجة والظروف؟ ويؤكد السهرودى فى عوارف المعـــارف ما ذكره ابن الجوزى عن أهل الصفة فيقول : (... كان الرجل إذا قدم المدينة وكان له بها عريف نزل على عريفه فإن لم يكن له عريف نزل الصفة)(٢).

ولمـــا تحدث أبو طالب المكى عن أهل الصفة وسم المهاجرين بسمتين: هما الزهد والفقـــر. وجعلهم جميعاً من جنس أهل الصفة حيث يقول: ولا نعلم فى الأمة أفضل من

(١) نقـــد العلم والعلماء ص ١٥٦ ط المنيرية، وانظر رسالة ابن تيمية فى أهل الصفة الفتاوى ١١/٣٧-٧١ط الرياض.

(٢) عوارف المعارف ص٧٨.

طائفـــتين؛ المهاجـــرين وأهل الصفة، وجميعاً مدح الله تعالى بالفقر فقال: للفقراء الذين احصروا فى سبيل الله" فقد وصفهم بالمدح على أعمالهم : الهجرة والحصر(١).

ومؤرخو التصوف يجعلون من حال أهل الصفة وإقامتهم بالمسجد مقدمة لظهور التصوف، ويحدثنا أبو نصر السراج فى "اللمع" أنهم كانوا نيفاً وثلاثمائة، لا يرجعون إلى زرع ولا ضرع ولا تجارة. "وكان أكلهم فى المسجد، ونومهم فى المسجد، وكان رسول الله صـــلى الله عـــليه وسلم يؤانسهم ويأكل معهم، ويحث الناس على إكرامهم ومعرفة فضلهم"(٢).

ويحـــاول أبـــو طـــالب المكى أن يوطد الصلة بين التصوف وموقف أهل الصفة فـــيحكى أن أهل الصفة كان لهم رئيس هو أبو هريرة، وكان كلهم منبعاً لأوامره مجتنباً لزواجـــره(٣)، ويصفهم بأنهم كانوا ألصق بالزهد من باقى المسلمين، وأنهم كانوا يبالغون فيـــه، وكـــان يشاركهم بعض زهاد الصحابة فى ذلك، ويروى أن أحدهم كان يباشر الـــتراب بجلده، ويطرح ثوبه فوقه، ويقول: منها خلقناكم وفيها نعيدكم. كأنهم كرهوا الترفع عنها والوقاية منها، يجدون ذلك أرق لقلوبهم وأبلغ فى تواضعهم(٤).

ويبدو أن المكى قد وصف حالتهم دون أن يقف على أسباب هذه الحالة، ليربط بيـــنهم وبين سلوك الصوفية فيما بعد. ولذلك نجده يشبه رباط الصوفية بالصفة نفسها، وليـــس ببعيد أن تكون زعامة أبى هريرة لأهل الصفة التى لم أجدها عند غير أبى طالب المكـــى مقصوداً بها تفسير ضرورة الشيخ للمريد، ونزول المريد عند أوامر شيخه(٥) كما هو الحال عند الصوفية.

(١) قوت القلوب٢/١٥٩.
(٢) اللمع: ص١٣٢.
(٣) قوت القلوب١/٨٨.
(٤) قوت القلوب١/٥٢.
(٥) انظر مزيداً عن أهل الصفة صفوة الصفوة ٢/١١٢ ابن سعد الطبقات ٢/١٣٤.

الفصل الأول

الزهد

لقد تولى عثمان رضى الله خلافة المسلمين بعد وفاة عمر، وتم اختياره من بين مجموعة عينهم عمر من كبار الصحابة، وحدثت أمور فى عهده أخذها عليه بعض الصحابة ومن أهمها اختصاصه بعض أقاربه بالولاية، وأدى ذلك إلى ما يسمى بالفتنة الكبرى، ثم تطورت الأحداث فى عهده بشكل سريع أدى فى النهاية إلى مقتل عثمان بن عفان رضى الله عنه، ولا نريد أن ندخل فى تفاصيل ذلك، وإنما يهمنا بالدرجة الأولى هنا هى نهاية عثمان التى تمت بشكل غير مألوف فى المجتمع الإسلامى إذ تسور الثوار عليه داره وقتلوه، وبمقتله رضى الله عنه انتقلت الخلافة إلى الإمام على بن أبى طالب ليبدأ عهد جديد مشحون بالصراعات والفتن الداخلية بين المسلمين، فأهل الشام أخذوا يطالبون عليا بدم عثمان أو تسليم القتلة لهم، وتجاوز بعضهم الأمر فاتهم علياً بأنه يتستر على قتلة عثمان ويحميهم. وكان من نتائج هذا الصراع موقعة الجمل. ثم صفين التى كان جميع أطراف الصراع فيها من كبار الصحابة، ثم كان موقف التحكيم وفتنة الخوارج والشيعة، وما انتهى إليه الأمر من قتل على بن أبى طالب واغتصاب بنى أمية للخلافة. ثم كانت سلسلة الفتن والصراعات بين الأمويين ومعارضيهم من الشيعة وأبناء على، ثم مقتل الحسين بكربلاء، والأحداث التى لابست خروجه لمقابلة ابن زياد وقتاله.

كل هذه الأحداث أوجدت فى نفوس بعض الصحابة نوعاً من رد الفعل الذى كان نتيجة عزوف بعضهم عن المشاركة فى مجريات أمور الدولة، واعتزال المجتمع تصونا عما فيه من فتن. وطلباً للسلامة وتعففاً عن رؤية الدماء الزكية وهى تراق بأيدى المسلمين ولقد أحس بعض الصحابة بنوع من القهر والبطش الذى حلَّ بأهل البيت من بعض خلفاء بنى أمية، ولم يستطيعوا أن يدافعوا عنهم أو يدفعوا عنهم ما حل بهم.

وإذا قرأنا تاريخ هذه الفترة سوف نجد كثيراً من المظالم التى حلت ببيت على وأبنائه، وكيف كان يعامل ابن زياد وسائر عماله الناس، وماذا كان يفعل المختار الثقفى

وقائده إبراهيم بن الأشتر، وكيف كانت مخالفة مصعب بن الزبير لبنى أمية سبباً فى إراقة الكثير من الدماء، وكيف تعرضت مكة المكرمة وبها الكعبة قبلة المسلمين ومهوى أفئدتهم للحصار والرمى بالمجانيق، كل هذه الأحداث - ولا شك أنها حسيمة - كان لها أثرها البالغ السوء فى نفوس بعض الصحابة، وخاصة الذين أحسوا بالظلم منهم ولم يستطيعوا أن يدفعــوه عــن المظــلوم، وحدث لديهم نوع من الإحساس بالألم لما حل بالإسلام والمسلمين فى هذا العهد المبكر من التاريخ، ومثل هذه الظروف ينبغى الرجوع إليها لكى تتلمس الأسباب الحقيقية لإيثار بعض المسلمين اعتزال الناس، والزهد فى حياة هذا شأنها وطابعها[1]. لقد أثرت هذه الأحداث فى نفوس المسلمين وأوجدت لدى البعض منهم ما يســمى بعقدة الذنب بسبب عدم دفاعهم عن المظلوم ووقوفهم فى وجه الظالم. فوجدنا جماعــة مــن أهــل الكوفة قد اعتزلوا حياة الناس وأظهروا الندم الشديد بعد استشهاد الحســين بن علىٍّ بكربلاء، وسموا أنفسهم بالتوابين أو البكائين، وكان ندمهم وبكاؤهم لإحساســهم بالتقصير فى جانب الحسين بن على، حيث لم ينصروه ولم يقاتلوا معه ضد أعدائــه، مع اعتقادهم أنه صاحب حق ومغلوب على أمره، ولشدة إحساسهم بالخيانة أخــذوا يكفــرون عن خطيئتهم بمزاولة ألوان من العبادة المبالغ فيها. ومنها كثرة البكاء واعتزال الناس، والابتعاد عن مظاهر الترف بلبس الثياب الخشنة وغير ذلك[2].

وإذا نظرنا فى أحوال البصرة فى هذه الفترة نجد فيها أمثال الحسن البصرى ورواد مجلسه من القراء، أمثلة حية لمتعبدى هذه الفترة وزهادها، الذين آثروا السلامة بالابتعاد عن المشاركة فى مجريات أمور الدولة، ولا سيما أن معظمهم كان من المعارضين لسياسة بعــض بنى أمية، سواء عبر عن هذه المعارضة باعتزال الحياة وما فيها ولاذ بالصمت، أم جاهــر بالمعارضــة كما كان يفعل البعض. وفضَّل هؤلاء التابعون الاشتغال بالكتاب والســنة تعلــيماً وتعلماً، بدلاً من أن يناصروا أى فرقة أو ينضموا تحت لواء أى قبيلة، وكان من سمات مجلس الحسن الوعظ والإرشاد بأسلوب الترغيب والتعريب كما سبق. فأوجد هذا الأسلوب فى نفس الناس نوعاً من التعبد والخشية رغباً ورهبا، طمعاً فى ثواب الله وهرباً من عقابه، وزاد من نمو هذه السمة الغالبة على مجالس الحسن محبة رواد المجلس لقــراءة القرآن، وعكوفهم على ذلك فى كثير من الأحيان، أضف إلى ذلك استعدادهم

(١) انظر فى ذلك : العواصم والقواصم لأبن العربى ص: ٨٤ ومواضع أخرى.
(٢) حلية الأولياء ١/٨٦، مقالات الإسلاميين للأشعرى، المقدمة - وانظر الطبرى ١/٩١٥.

النفســى للانفعــال بمنهج الحسن فى الوعظ نظراً لإحساسهم بالذنب فى حق الحسين بن على.

وفى البصرة نستطيع أن نتلمس البذور الأولى للتصوف، نتلمسها فى سلوك عبَّاد البصــرة ونســاكها، وفى أمثال رواد مجلس الحسن البصرى ورفقاء عصره، وفى هذين المصــرين الكوفة والبصرة. ينبغى تلمس أسباب كل مظاهر الغلو الذى وجدناه ماثلاً فى ســلوك بعض متصوفة القرنين الثالث والرابع فيما بعد. ولقد اشتهرت الكوفة بأنها مهد التشيع، كما اشتهرت البصرة بالتعبد والتنسك.

والذى يقرأ كلام الحسن البصرى[1] وما أثر عنه من مواعظ لابد أنه واجد شيئاً جديــداً لم يألفــه فى لغة الصحابة والتابعين، من أسلوب الخوف، والتهديد بالوعيد، أو الــترغيب الذى يجعل النفس تواقة لمشاهدة ما تسمع، لا نجد أمثال هذه المواعظ إلا فى أســلوب الإمام على بن أبى طالب وما دونه عنه ابن أبى الحديد فى نهج البلاغة، وخاصة نصــائحه لكميل، هذه الأقوال المأثورة عن الحسن يبدو أن طابعها العام – وهو الخوف والتحذير من عذاب الله – كان سمة عامة لرواد مجلس الحسن أيضاً، ولابد أن يكون قد شــاركه فى هذه الظاهرة العديد من معاصريه بالبصرة، نقرأ ذلك فى لقاءات الحسن مع رابعة، ومع هرم بن حيان عامل عمر بن الخطاب، ولقد قيل أن ابن حكيم وهو معاصر للحسن البصرى – لما قرأ قوله تعالى: **﴿فَإِذَا نُقِرَ فِي النَّاقُورِ، فَذَلِكَ يَوْمَئِذٍ يَوْمٌ عَسِيرٌ﴾**. (المدثر: ٨) خر ميتاً[2].

ولعل قوة الشبه بين أسلوب الحسن البصرى وما أثر عن على ابن أبى طالب من حكــم ومواعــظ، جعلت بعض الصوفية يتخذون الحسن مصدراً أساسياً لهم، فأخذوا يتناقلون عنه حكمه وأقواله، وأبوطالب المكى جعل كلامه شبيهاً بكلام رسول الله[3].

ولا شــك أن هناك شبهاً قوياً بين كلام الحسن البصرى وكلام على، لأنهما معاً كانــا غاية فى الزهد والخشية لله، ولقد أشار إلى هذه الصلة الموجودة بين كلام الحسن

(١) راجــع رسائل الحسن البصرى تحقيق إحسان عباس ط دار العروبة، رسالة القضاء والقدر ضمن مجموع رسائل العدل والتوحيد بتحقيق محمد عمارة ط دار الهلال.
(٢) صفوة الصفوة ١٥٢/٣.
(٣) قوت القلوب ٢٢/٢.

وعـــلى فريد الدين العطار، وقال عن الحسن : وكانت إرادته مرتبطة بعلى وأخذ العلوم والطريقة عنه(١).

كما يحكى أن الحسن فى طفولته شرب من جرة الرسول صلى الله عليه وسلم فى فى بيت أم سلمة، فقال الرسول: من شرب هذا الماء؟ فقيل: الحسن. فقال عليه السلام: سيسرى إليه من علمى بقدر ما شرب(٢).

وهذه القصة يغلب على الظن أنها من خيال الصوفية ليؤكدوا بها وجه الشبه بين الحســـن البصـــرى من جانب وعلى بن أبى طالب من جانب آخر، لأنه من المعلوم أن الرسول صلى الله عليه وسلم توفى فى ربيع الأول سنة ١١ للهجرة. والحسن البصرى ولد ســـنة ٢٢هـــ فهو لم يعاصر الرسول وإلا كان صحابياً(٣). وكثير من الصوفية يحرصون عـــلى تأكيد هذه الصلة القوية بين الحسن وعلى، فى العلم المأخوذ عن النبى بالوراثة لا بالتعلـــيم والكســـب، ولذلـــك فقد نسج متأخرو الصوفية شخصية الحسن على مثال شخصية على، ونسبوا إليه العلم بالأسرار الدينية التى علمها على عن الرسول،، وأخذها الحسن عن حذيفة عن على، ونسبوا إليه أنه كان يلبس الصوف(٤).

ومهما يكن من أمر فإن الكوفة والبصرة كانتا الموطن الأول لبدايات لون جديد من الحياة الروحية فى الإسلام. قد نجد فيها الزاهد المتعبد، والناسك المتبتل، كل ذلك قد نجده ممزوجاً بروح شيعية تفوح فيها رائحة أقوال أهل البيت التى قد نجد الكثير منها غير صـــحيح فى نسبته إلى أى منهم، وإنما نسجها خيال البعض على لسان أهل البيت كسباً لهـــا وعملاً على رواجها بين المسلمين، وهذا نجده كثيراً عند تحقيق النصوص التى نسبها أهل الكوفة إلى على وأبنائه.

---

(١) تذكـــرة الأوليـــاء لفريد الدين العطار ٢٢/١. نقلاً عن الصلة بين التصوف والتشيع د. كامل الشيبى ص ٢٩٣. الترجمة.

(٢) نفس المصدر: هامش ١.

(٣) انظر الأعلام للزركلى . الحسن البصرى.

(٤) حلية الأولياء ١٣٧/٢.

الزهد بين الاتباع والابتداع :

الزهد خلاف الرغبة ، فيقال فلان يرغب فى كذا، وفلان يزهد فيه.

والزهد فى الشيء يعنى عدم إرادته وعدم قصده، وعدم الانشغال به وعدم طلبه. أمـــا الرغبة فهى من جنس الإرادة والطلب، فمن رغب شيئاً طلبه وقصده إليه وأراده. ومن زهد شيئاً لم يقصده و لم يرده.

وقد تزهد النفس فى الشيء مع امتلاكها له فلا تريده . وقد تكرهه وتنفر منه.

وقـــد تزهد النفس فى الشيء فلا تريده لكنها لا تكرهه ولا تنفر منه. فتكون لا هـــى مـــريدة طالبة له، ولا هى كارهة نافرة منه. فالزهد يعنى عدم إرادة الشيء، وقد يكون ذلك مع كراهة الشيء أحياناً، كما يكون مع عدم كراهته ولا النفور منه. وكل مـــن لم يـــرغب فى الشيء ولا يريده كان زاهداً فيه. سواء تحقق مع عدم رغبته كراهة ونفور، أم لم يتحقق ذلك[1].

ومـــنهج الرســـل يقوم أساساً على الزهد. بالترهيب مما حذر الله منه وزهّد فيه، كالانشـــغال بفضول الدنيا، أو جعلها غاية بدلاً من أن تكون وسيلة، أو الركون إليها والاغترار بها وبما فيها، ومن ناحية أخرى يقوم الزهد على الترغيب فى كل ما رغّب الله فيه وأراده للمسلم منهجاً وسلوكاً.

والزهد المحمود شرعاً هو ترك مالا ينفع العبد فى الآخرة. أو هو ترك مالا يعينك عـــلى الآخـــرة[2] والذى يعين العبد على الدار الآخرة وينفعه فيها قد جاءت به الرسل ونـــزل به الوحى. قال تعالى: ﴿وَأَنَّ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ﴾ (الأنعام: ١٥٣)، وكذلك فصل القرآن القول فيما يضر الإنسان فى الآخرة ولا ينفعه فيها. فالعلم بالنافع والضار فى الآخرة. مصدره الوحى من كتاب الله وما صح عن رسوله.

والـــزهد الشرعى لا يتحقق إلا فيما يضر العبد فى الآخرة، وهذا يشمل الأمور المحرمة شرعاً، والمكروهة، لانتفاء نفع هذه الأمور فى الآخرة يقينا، لثبوت النص فيها من

(١) انظر رسالة فى معنى الزهد لابن تيمية ٦٤٣-٦٤٢/١٠ مجموع الفتاوى ط الرياض.

(٢) المرجع السابق.

كـتاب أو سـنة، أما المنافع الخالصة أو الراجحة فإن الزهد فيها ليس محموداً لا عقلاً ولا شرعاً.

كذلك من الزهد المحمود شرعاً ألا يشغل المرء نفسه بما ضرره أكثر من نفعه، أو بما يفوت على صاحبه نفعاً أكبر منه. وهذه كلها معلومة من جهة الشرع نصاً لا تأويلاً، وليس من الضرورى أن يكون الزاهد فقيراً أو مسكيناً، بل قد يكون غنياً وصاحب جاه، لأنه لا منافاة بين وجود الشيء فى يد صاحبه وزهد صاحبه فيه، وكما يكون الزهد عن عدم، فإنه أيضاً يكون عن وجود، ومن هنا كان خطاب الله للمؤمن.﴿ وَابْتَغِ فِيمَا آتَاكَ اللَّهُ الدَّارَ الآخِرَةَ وَلا تَنْسَ نَصِيبَكَ مِنَ الدُّنْيَا وأَحْسِنْ كَمَا أَحْسَنَ اللَّهُ إِلَيْكَ وَلا تَبْغِ الْفَسَـادَ فِي الأَرْضِ﴾[1] وقال محذراً من الانشغال بالشيء واللهو به: ﴿ أَلْهَاكُمُ التَّكَاثُرُ حَتَّى زُرْتُمُ الْمَقَابِرَ﴾ [2] ﴿وَتَأْكُلُونَ التُّرَاثَ أَكْلا لَمًّا وَتُحِبُّونَ الْمَالَ حُبًّا جَمًّا﴾ [3] ﴿أَنَّمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا لَعِبٌ وَلَهْوٌ وَزِينَةٌ وَتَفَاخُرٌ بَيْنَكُمْ﴾[4] والخيط رفيع جداً بين امتلاك الشيء والزهد فيه، وعدم الانشغال عما يحب الله ورسوله، فكثير من الصحابة كانوا على قدر كبير من الثراء، ولكن أموالهم كلها كانت قربى إلى الله لا سبباً فى معصيته والخروج عن منهجه.

بين الزهد والورع :

كثيراً ما يختلط فى الأذهان معنى الزهد بمعنى الورع. فإذا كان معنى الزهد هو ترك مالا ينفعك فى الآخرة، فإن الورع يعنى عدم الانشغال بما قد يضر فى الآخرة، إمَّا ضرراً متيقنا كما هو شأن المحرومات، أو ضرراً راجحاً كما هو شأن المتشابهات، فكأن الورع يعـنى عدم انشغال المرء بفعل الحرام والمكروه والمتشابهات. التى هى المسافة بين الحلال الـبين والحـرام الـبين، كما أخبر الرسول بذلك وبين أن من تركها فقد استبرأ لدينه وعرضه.

---

(١) القصص : ٧٧.
(٢) التكاثر : ١-٢.
(٣) الفجر : ١٩.
(٤) الحديد : ٢٠.

فالـــزهد يعـــنى عـــدم الرغبة فى الشىء، أما الورع فيعنى عدم الرغبة مع وجود الكـــراهة للشئ المتورع عنه، وتحقق نفور النفس منه بعدم طلبها له، ولا إرادها له. ولما كانت النفس مفطورة بطبعها على حب النافع وكراهية الضار، فإن إرادها إنما تتحقق فى كل نافع، كما تتحقق كراهتها لكل ضار، وهذا شأن النفس المؤمنة مع الحلال الطيب لما فيه من النفع ، فتريده وتطلبه، كما هو شأها مع الحرام الخبيث فتكرهه وتزهده، فتتعلق إرادها بالأول وتنتفى مع الثانى.

أما المباح فمنه أمور قد لا تتعلق بها النفس ولا تريدها، لكنها لا تكرهها ولا تنفر منها، فهذا يصلح أن تزهد فيه النفس. كطعام معين. ولباس معين، وشراب معين.. إلخ، وزهـــد الـــنفس فى هذه الأشياء يعنى أها لا تتعلق بها إرادها ولا رغبتها. لكن مثل هذه المـــباحات لا يصلح فيها الورع، لأها غير مكروهة للنفس ولا هى نافرة عنها بطبعها؛ ومـــن هـــنا ينبغى أن نعلم أن كل ما يصلح فيه الورع يصلح فيه الزهد، وليس كل ما يصلح فيه الزهد يصلح فيه الورع.

لأن كـــل شـــىء كان مكروهاً للنفس كان غير مراد لها من باب أولى، فهى لا ترغب فيه ولا تطلبه، وقد لا تتعلق إرادة النفس بشىء ما، لكنها لا تكرهه ولا تنفر منه، فهـــى هـــنا لا تريد ولا تكره، وهذا موضع الزهد. وهى أحياناً لا تريد وتكره. وهذا موضـــع الورع. وهذا أمر بين من حال النفس فى كل إنسان مع الحلال الطيب والحرام الخبيث ومع المباح، فهى قد يعرض لها أحياناً أمور لا تتعلق بها إرادها، ولا كراهتها، ولا حبها، ولا بغضها.

ومعلوم أن كل الواجبات الشرعية نافعة ومفيدة ديناً ودنيا، وكذلك المندوبات. ولهـــذا فهى لا تصلح لأن تزهد فيها نفس المؤمن بها، ومن باب أولى فهى ليست محلا لـــلورع. أما المحرمات والمكروهات فيجتمع فيها الزهد والورع معاً؛ لأها غير نافعة من ناحية؛ فلذلك يجب أن تزهد النفس فيها، ومن ناحية أخرى هى ضارة ولذلك وجب أن تتورع النفس عنها تكرهها وتنفر منها.

أمـــا المباحات فيصلح فيها الزهد دون الورع، ،أما صلاحيتها للزهد فلأن نفعها غـــير متيقن. ولو كان نفعها متيقنا لوجب الأمر بها شرعاً على لسان الرسول فهو نفع راجح أو مرجوح.

وأمـــا عـــدم صلاحيتها للورع فلأن نفى الضرر عنها متيقن شرعاً إذ لو كانت ضارة يقيناً لورد النهى عنها على لسان الرسول. وفى ضوء ما تقدم فينبغى أن نفرق بين الـــزهد المحمـــود وشرعاً، والزهد المذموم البدعى. كما يجب أن ندرك الفرق بين زهد الرســـول وصحابته وجيل التابعين لهم بأحسان، وزهد متأخرى الصوفية وما ابتدعوه فى طريقتهم من أمور لا أصل لها فى كتاب ولا سنة ولا فى سلوك أهل القدوة.

ولقد كان صلى الله عليه وسلم المثل والقدوة فى زهده وسلوكه. فكان من عادته فى المطعم ألا يرد موجوداً، ولا يتكلف مفقوداً، وكان يلبس ما تيسر من اللباس من قطن أو صـــوف. وكان إذا بلغه أن بعض الصحابة يتزيد فى الزهد أو العبادة ينهاه عن ذلك. وكان يقول لهم: والله لأخشاكم، وأتقاكم لله، وأعلمكم بحدود الله. وأنا أصوم وأفطر، وأقـــوم وأقعد ، وأتزوج النساء. وآكل اللحم. وهذه سنتى فمن رغب عن سنتى فليس مـــنى، وما يذكره المؤرخون للتصوف من أحوال بعض المتأخرين منهم. كالانقطاع عن الدنيـــا بـــترك الأهل والمال والولد، فليس هذا من سنة رسول الله، وليس هو من دين الأنـــبياء، لأن الله أخـــبر عن رسله أنهم: كانت لهم أزواج وذرية، والإنفاق على الأهل والولد واجب شرعى، فكيف يكون الواجب أو المستحب محلاً للزهد فيه.

وكذلـــك ما يحكونه عن السياحة فى البلاد لغير مطلب شرعى مقصود، ليس من فعـــل النبيين ولا نصحوا به. والسياحة المذكورة فى القرآن صفة للمؤمنات، ليس معناها الـــتجول فى البلاد، أو الانقطاع فى البرارى، كما قد يتصور البعض، فإن الله تعالى قد وصـــف نساء نبيه اللاتى تزوجهن وأنجب من بعضهن بهذه الصفات، والمرأة المسلمة لا يحـــل لها شرعاً ذلك، والسياحة المذكورة فى الآية الكريمة : **﴿عَسَى رَبُّهُ إِنْ طَلَّقَكُنَّ أَنْ يُـــبْدِلَهُ أَزْوَاجًا خَيْرًا مِنْكُنَّ مُسْلِمَاتٍ مُؤْمِنَاتٍ قَانِتَاتٍ تَائِبَاتٍ عَابِدَاتٍ سَائِحَاتٍ ثَيِّبَاتٍ وَأَبْكَارًا﴾**[1].

(١) التحريم : ٥.

قـــال عمـــرو بـــن ديـــنار عن يحيى بن جعدة عن النبى صلى الله عليه وسلم : هى الصيام[1].

وكبار الصوفية يعلمون أن ما يروى فى هذا الشأن عن بعض الصوفية المغالين، منه ما هو مبتدع لا أصل له فى كتاب ولا سنة فيردوه على صاحبه أو يتبرأون منه، وسفيان الثورى من كبار الأئمة وقد عده الصوفية فى طبقاتهم من كبار الزهاد، صرح بأن البدعة أحب إلى الشيطان من المعصية، لأن البدعة قد استحسنها صاحبها فجعلها دينا وشرعة، ،ولم يـــتب مـــنها ولا يستغفر عنها، أما المعصية فإن فاعلها يعلم كونها معصية، فيبادر بالـــندم عليها والتوبة منها، وربما انتقلت البدعة من صاحبها إلى غيره ثم الذى يليه، ولا يعـــلم أنها بدعة فيكون عليه وزرها ووزر من عمل بها إلى يوم القيامة. وهذا واقع بين كثير من أهل الأهواء والمذاهب المختلفة قديماً وحديثاً، حيث يتعصب الواحد لما يراه من شـــيخه فى مذهـــبه، ولا يتســـاءل هل ما سمعه وما رآه من ميراث النبوة أم من تلبيس الشيطان وتزيينه.

الزهد فى القرن الثانى :

يلاحـــظ الدارس لحركة الزهد فى القرن الثانى للهجرة بعض المظاهر الجديدة فى الزهد، التى لم تكن موجودة فى عصر الصحابة والتابعين، فنقرأ عن جماعة من المسلمين – وخاصـــة فى الكوفـــة والبصرة – لهم نمط معين من الحياة اليومية، يتميزون بها عن عامة المســـلمين، وربمـــا بدأت هذه الظاهرة فى أواخر القرن الأول الهجرى، مقرونة بجماعة الـــتوابين الذين أشرنا إليهم سابقاً، فنجد فى الكوفة إبراهيم بن أدهم، الذى كان سليل الملوك يترك بلده ومقامه، ويقيم فى غار بنيسابور تسع سنوات كاملة من عمره بعيداً عن الناس، وساح فى الصحراء أربعة عشر عاماً، كما يقول عنه فريد الدين العطار[2]. ونجد بشـــر الحـــافى الـــذى لقب بذلك لأنه ذهب يوماً إلى الإسكاف ليصلح حذاءه فأغلظ الإســـكاف القول له فقذف بشر بنعليه وأقسم ألا ينتعل طول حياته. كى لا يحتاج إلى

(١) مسألة فى معنى الزهد لابن تيمية ٦٤٢/١٠ مجموع الفتاوى.

(٢) تذكرة الأولياء: ٤٤/١؛ انظر الرسالة القشيرية ص٧؛ مقدمة ابن خلدون الفصل الخامس بالتصوف، راجع نيكلسون فى التصوف الإسلامى: ص٧-١١.

مخـــلوق[1]، ويوصى معروف الكرخى عند مرضه أن يعطوا ثوبه الذى لا يملك غيره إلى فقير حتى يخرج من الدنيا كما جاء إليها[2].

أمـــا مالك بن دينار فيحكى عنه فريد الدين العطار أنه أقام بالبصرة أربعين عاماً ولم يتناول التمر، ولما تاقت نفسه إليه حاول أن يروض نفسه بالصوم أسبوعاً، ثم يأكل التمر بعد ذلك. ولما ذهب إلى المسجد لأداء صلاته، سمع طفلاً ينادى من على السطح: يـــا أبتـــاه أن يهودياً يسير إلى المسجد ويشترى تمراً ليأكله فى المسجد، فتعجب الرجل وقال ما شأن اليهودى بالمسجد، ولما ذهب والد الطفل إلى المسجد لم يجد إلا مالك بن دينار، فارتمى على قدميه، فسأله مالك: ما هذا الكلام الذى قاله الطفل؟ والتهبت نفسه، وأيقن أن هذا الطفل إنما نطق بلسان الغيب، وهتف قائلاً: رباه لم أتناول الرطب وسميتنى يهوديـــاً على لسان معصوم. فكيف لو تناولته؟ إذاً لشهرت بالكفر - فبعزتك لن آكله أبداً[3] وأمضى بقية عمره دون أن يتناول التمر..

ونتـــلقى كذلـــك بين صوفية هذا القرن بمن يحرم أكل اللحم على نفسه[4] وغير ذلـــك من مظاهر الزهد التى حدثت فى هذا القرن دون سند لها من قدوة سابقة أو نص من كتاب أو سنة، ولا شك أن هذا نمط جديد من السلوك لم نعهده فى عصر الصحابة ولم نرثه عن رسول الله فى قوله ولا فى عمله.

وقـــد صحب هذا النمط الجديد فى الزهد لون جديد من الألفاظ والمصطلحات التى لم نألفها من قبل.

فـــيروى أن مالك بن دينار والحسن البصرى وشقيقاً البلخى ذهبوا لزيارة رابعة العدويـــة فى مرضـــها. فقـــال لهـــا الحسن. ليس بصادق فى دعواه من لم يصبر على ضرب مولاه.

فقالت رابعة : هذا كلام يشم فيه رائحة الأنانية.

---

(١) ابن خلكان ١/٩٥.
(٢) نفس المصدر ٢/٢٢٤.
(٣) تذكرة الأولياء ١/٤٤.
(٤) نفس المصدر ١/٤٤.

فقال شقيق : ليس بصادق فى دعواه من لم يشكر على ضرب مولاه.

فقالت رابعة : يجب أن يكون أحسن من هذا.

فقال مالك : ليس بصادق فى دعواه من لم يتلذذ بضرب مولاه.

فقالت رابعة : يجب أن يقال أحسن من هذا.

فقالوا لها : تكلمى أنت يا رابعة.

فقالت : ليس بصادق فى دعواه من لم ينس الضرب فى مشاهدة مولاه..[1].

ويبدو أن رابعة كانت على حال من الزهد جعلها كالمعلم لزهتاد عصرها كيف يكون الزهد وحال الزاهد، فلقد ذهب إليها سفيان الثورى مع عبدالرحمن بن عامر لزيارتها فى مرضها، فقال لها سفيان: ألا تدعين الله بدعاء يخفف عنك الألم.

فقالت له رابعة : يا سفيان إنك لا تعلم من الذى أراد بى هذا المرض..؟ أليس هو الله..؟

فقال : بلى.

فقالت : ما دمت تعلم. فلماذا تدعونى لأن أطلب منه شيئاً يخالف إرادته..؟ فمخالفة المحبوب غير مستساغة.

فقال سفيان: وماذا تشتهين..؟

فقالت : يا سفيان إنك رجل من أهل العلم. فلماذا تتكلم بمثل هذا وتقول: ماذا تشتهين..؟ فبعزة الله إن لى اثنى عشر عاماً وأنا أشتهى الرطب وهو ميسور فى البصرة. وأنا لم أتناوله حتى الآن لأننى أمة. وما شأن الأمة بالآمال واختيار الرغبات؟ ويكون هذا كفراً لو أردته أنا. ولم يرده الله، فينبغى طلب شىء يريده هو حتى تكون بحق عبيده، فإذا أعطاه هو فذلك شىء آخر..

(١) نفس المصدر ١/٧١-٧٢. نشأة التصوف فى الإسلام. قاسم غنى ص٤٨.

قـال سفيان: فسكت و لم أفه بشيء. ثم قلت لها. ما دام لا يستطاع التكلم فى أمرك فتكلمى أنت فى أمرنا، فقالت: إنك رجل صالح، لولا أنك تحب الدنيا، إنك تحب رواية الحديث. وهذا نوع من طلب الجاه.

يقول عبدالواحد بن عامر – راوى القصة : رب أرض عنى.

فقالت له رابعة : ألا تستحى فى أن تطلب رضاء من لست راضيا عنه! إن العبد يكـون قـد قام بشروط العبودية حين لا يشعر بألم ولا بقسم، أى يكون فى درجة من الفناء فى الله حتى ينسى ألمه[1].

وبكـى الحسـن البصرى يوماً بحضرة رابعة. فقالت له إن هذا البكاء من رعونة الـنفس، فاحتفظ بدموعك حتى تستحيل إلى بحر فى باطنك، وكلما بحثت عن قلبك فى ذلك البحر لم تجده إلا عند مليك مقتدر.

ولما سألها الحسن : هل ترغبين فى النكاح..؟

فقالت : إن عقد النكاح يجرى على وجود، والوجود معدوم هنا فإن ن\نفسى أعدمتنى الوجود، وإننى وجدت به، وكليتى متعلقة به، وفى ظل حكمه..

فقال لها الحسن : كيف تعرفين ذلك؟

فقالت : يا حسن أنت تعرفه بدليل، ونحن نعرفه بلا دليل[2]. وسواء صحت هذه المـرويات عـن رابعة أم لا .. فإننا نجد أنفسنا أمام تيار جديد من الزهد الذى عبر عنه أصحابه بكلمات واصطلاحات جديدة لم تكن مألوفة من قبل، وهذا يدعونا إلى القول بـأن نهايـة القرن الثانى قد شهدت ما يشبه حركة المخاض فى الكوفة والبصرة بميلاد اتجاهات جديدة فى أنماط الحياة الروحية بصفة عامة تعتبر بداية طبيعية للتصرف.

وقـد ساعدت الظروف الاجتماعية فى كل من البصرة والكوفة على نمو وشيوع العـزلة بين الزهاد فى هذه الفترة، فقد أخذ معضد ابن يزيد العجلى هو وقبيله يروضون أنفســهم بنوع من المجاهدة بإدامة الصلاة وهجر النوم ، وكان يقول: اللهم اشفنى من

(١) نفس المصدر بتصرف ص٤٨.
(٢) نفس المصدر بتصرف.

النوم باليسير[1] وكان سلوك معضد هذا بداية لمجموعة من الزهاد الذين نهجوا مسلكه فى الكوفة من بعده، فأخذوا يخرجون إلى الجبال للانقطاع للعبادة، ويعللون ذلك بأنهم يئسوا من الأحياء، ،ففضلوا مجاورة الموتى، لأنهم دائماً لا يضلون الطريق[2]، ومن هنا ظهر بالكوفة فكرة العزلة والانقطاع فى الجبال بعيداً عن الناس وعن الحياة برمتها.

وإذا تركنا الكوفة إلى البصرة سوف نجد شبهاً قوياً بين ما ظهر فى الكوفة وما طرأ على حياة بعض الزهاد فى البصرة. فقد كان رخاء العيش بالبصرة وكثرة الأموال بها سبباً فى ظهور لون من المجون بين طبقة من السفهاء، خاطبهم إبراهيم بن أدهم بقوله: عرفتم الله ولم تؤدوا حقه، وقرأتم كتاب الله ولم تعملوا به، وادعيتم حب رسول الله صلى الله عليه وسلم ولم تعملوا بسنته، وادعيتم عداوة الشيطان ووافقتموه، وقلتم نحب الجنة ولم تعملوا لها، وقلتم نخاف من النار وراهنتم أنفسكم بها[3]، وشيوع هذه الظاهرة فى البصرة أدى ببعض الزهاد أن يبالغوا فى مسلكهم الزهدى. فوجدنا عامر بن عبدالله ابن قيس يقول لنفسه: قومى يا مأوى كل سوء.. ثم ينادى: يا رب إن النار قد منعتنى من النوم ، فأغفر لى[4] وزاد عامر من علوه فحاول أن يمتنع عن معاشرة النساء، وكان يدعو الله أن يترع شهوة النساء من قلبه[5] ولقد عبر عامر عن الحيرة الكبرى التى كان يعيشها بقوله: اللهم فى الدنيا الهموم والأحزان، وفى الآخرة العذاب والسحاب. فأين الروح والفرج[6].

وكانت ظاهرة الخوف من الآخرة تسيطر على شخصية الحسن البصرى، حتى شبهوه فى خوفه بأنه إذا أقبل فكأنما أقبل من دفن حميمه، وإذا جلس فكأنه أسير قد أمر بضرب عنقه. وكان إذا ذكرت النار عنده بكى فكأنها لم تخلق إلا له[7] وكان الحسن يعلل ذلك بقوله، إن هذا هو حال المؤمن، لأنه بين مخافتين؛ بين ذنب قد مضى لا يدرى

(١) حلية الأولياء للأصفهانى : ٤/١٥٩.
(٢) نفس المصدر ٤/٢٧٤.
(٣) الحلية ٦/٢٧٤.
(٤) صفوة الصفوة: ٣/١٢٦.
(٥) صفوة الصفوة : ٣/١٢١.
(٦) نفس المصدر.
(٧) البيان والتبيين للجاحظ ٣/١٥٤.

مـــا يصنع الله فيه، وبين أجل قد بقى لا يدرى ما يصيبه فيه من المهالك، وإنه لا يؤمن عبد بالقرآن إلا حزن وذبل، وإلا نصب وإلا ذاب وإلا تعب[1].

وإلى جـــانب الحسن ظهر بالبصرة أيضاً عبدالواحد بن زيد (ت١٧٧هـــ) الذى يعتـــبره ابـــن تيمية الصوفى الأول الذى بنى له بعض أصحابه أول خانقاه فى الإسلام[2] وكان واعظاً مؤثراً، إلى حد كبير جعل سفيان الثورى يقول عنه: إنه نذير القوم، وقيل عنه: لو قسم بث عبدالواحد على أهل البصرة لوسعهم[3]. وقد نقل ابن الجوزى عنه أنه كان يخاطب الحاضرين بقوله: يا إخوتاه ألا تبكون شوقاً إلى الله.. ألا إنه من بكى شوقاً إلى سيده لم يحرمه النظر إليه. يا إخوتاه ألا تبكون خوفاً من النار. ألا إنه من بكى خوفاً من النار أعاذه الله منها... إلخ[4].

وظهور هذا جعل النمط الجديد المغالى فى الزهد فى كل من البصرة والكوفة جعل الدارســـين للتصوف يتلمسون العديد من الأسباب لوجود هذه الظاهرة الجديدة التى لم يكن للإسلام ولا للمسلمين عهد بها. فهل كان ظهورها نتيجة لعوامل داخلية تمثلت فى الصراع القائم بين الأمويين والعلويين..؟

أم كان ظهورها نتيجة لتأثر هذين المصرين بالثقافات الخارجية أكثر من غيرهما فى هذا الوقت المبكر..؟

أم أن هـــذا الغـــلو كان مرتبطاً بالزهاد الموالى الذين ينتمون إلى أصل غير عربى؟ فيكون ذلك ميراثاً لهم تولد فيهم نتيجة نزوعهم النفسى إلى ديانتهم القديمة، أم أن ذلك تطور طبيعى للزهد الإسلامى الذى ورثه هذا الجيل عن جيل الصحابة والتابعين..؟

كل هذه أمور قد قال بها بعض الدارسين للتصوف والباحثين فى عوامل نشأته.

---

(١) الحلية ٢/١٣٢.
(٢) الصوفية والفقراء ص١٢.
(٣) الحلية ٦/١٦١.
(٤) صفوة الصفوة : ٣/٢٤١.

التصوف - الاسم والتسمية :

يكاد يجمع الدارسون قديماً وحديثاً على أن التصوف الإسلامى كان وليد حركة الزهد التى وجدت فى البصرة والكوفة، كما يجمعون أيضاً على أن زهاد الكوفة والبصرة كان يغلب عليهم لباس الصوف ومع ذلك لم نجد تعريفاً متفقاً عليه للتصوف لدى كثير مـــنهم. ذلك لأن بعضهم نظر فى تعريفه للتصوف إلى حال الصوفى وسلوكه. وبعضهم نظـــر إلى الأصل اللغوى للكلمة ومصدرها الاشتقاقى. ونظر بعضهم إلى لباس الصوفى وزيـــه فنسب اللفظ إليه. ولذلك لا نلتقى فى هذا المقام بتعريف واحد ومتفق عليه عند الصوفية.

ويقـــول أبو نصر السراج فى كتاب اللمع: لو سأل شخص فقال إن كل صنف ينسب إلى حال أو علم مخصوص. فمثلاً يسمون أصحاب الحديث بالمحدثين، وأصحاب الفقـــه بالفقهاء، وأهل الزهد بالزهاد، ... فلماذا لا ينسبون الصوفية إلى حال، أو علم خـــاص بهـــم؟ .. ويجيب السراج قائلاً: إن الصوفية ليسوا منفردين فى علم دون سائر العلوم، أو متصفين بحال من الأحوال والمقامات دون سواها، بل إنهم معدن جميع العلوم، ومســـتجمع جميـــع الأحوال والأخلاق المحمودة الشريفة، فلذلك نتخذ ظاهرهم مناطاً للتسمية، ونسميهم صوفية لأنهم يلبسون الصوف، ويبرر مسلكهم فى هذا بأن الصوف كـــان رداء الأنبياء والصديقين والحواريين والزهاد(١). ويرفض السراج أن تكون كلمة الصوفى اسماً مستحدثاً بين أهل البصرة أو بغداد، ويحاول أن يجد لها سنداً تاريخياً، فينسب إلى الحسن البصرى قوله: رأيت صوفياً فى الطواف فأعطيته شيئاً فلم يأخذه، وقال معى أربعـــة دوانـــق، فيكفينى ما معى. ويحكى أن رجلاً صوفياً كان يأتى مكة قبل الإسلام ويطوف بالبيت ثم يعود(٢). وإذا كنا نميل إلى رأى السراج فى بط كلمة التصوف بلباس الصوف، فإننا لا نوافقه على أن هذه الكلمة كانت معروفة قبل الإسلام، ولو تسمى بها أحد قبل الإسلام أو فى عصر النبوة لشاع ذلك وعرف عنه، واشتهر بين الناس وعرفت أخباره، كما عرفت أخبار قس بن ساعدة، وورقة ابن نوفل مثلاً من الحنفاء لتوفر الهمم والدواعى على نقل هذه الأخبار.

---

(١) اللمع ليدن ص٢٠-٢٢.

(٢) اللمع ص٤٢.

وحكى الكلاباذى آراء العلماء فى كلمة التصوف وإلى أى شىء تنسب الكلمة، ثم قال: وأما من نسبهم إلى الصفة والصوف فإنما عبر عن ظاهر أحوالهم، وذلك أنهم قوم قــد تركوا الدنيا فخرجوا عن الأوطان. وهجروا الإخوان، وساحوا فى البلاد، وأجاعوا الأكباد، فحاول بذلك أن يربط بين حالهم فى الظاهر وحالهم فى الباطن. فلخروجهم عن الأوطــان سمــوا غــرباء، ولكثرة أسفارهم سموا سياحين. وأهل الشام سموهم جوعية، ولتخــليهم عــن الأملاك سموا فقراء ومن لبسهم وزيهم سموا صوفية.. والصوف لباس الأنبياء وزى الأولياء[1].

فالكلابــاذى والســراج يميلان إلى نسبة الصوفى إلى الصوف لاتخاذهم الصوف لباساً، كما أن الأنبياء كانوا يفعلون ذلك. وإلى هذا الرأى يشير شيخ الإسلام ابن تيمية ويرجحه على غيره، لقربه فى الاشتقاق من كلمة صوف.

أما نسبتها إلى أهل الصفة فيردها معظمهم للبعد فى الاشتقاق بين صفة وصوفى، غــير أنه لا مانع أن تكون الكلمة مأخوذة فى نسبتها عن أهل الصفة، واستعمال الكلمة على اللسان منطوقة لا يحتاج إلى تبرير قياس يسوغ استعمالها، وكلمة الصفة إذا أطلت حركة الضم التى هى على حرف الصاد عند النطق بها انقلبت واواً كما إذا أطلت حركة الفــتحة انقلبت ألفاً. فليس هناك ما يمنع أن تكون الكلمة منسوبة إلى الصفة باعتبار أن هــؤلاء كــانوا يحاكون أهل الصفة فى أحوالهم تشبهاً بهم وكانت الكلمة تستعمل على اللســان صُفّى ولما أطيلت حركة الصاد (الضمة) رسمت فى الكتابة واواً فقيل صوفى مع تخفيف الفاء فى النطق والكتابة، وخاصة أن الصوفية أصحاب أحوال.

وبعضــهم ينســب الكلمة إلى الصفاء أو صوفة ابن مرة[2] وبعضهم بنسبها إلى الصف الأول[3].

---

(١) التعرف ص٢٨-٣٢.
(٢) نقد العلم والعلماء ١٥٦. ومواضع أخرى.
(٣) التعرف ص٢٨، وما بعدها.

ويقول القشيرى فى الرسالة أن هذه التسمية غلبت على هذه الطائفة فيقال رجل صوفى، وللجماعة صوفية، ومن يتوصل إلى ذلك يقال له متصوف، وللجماعة متصوفة، وليس يشهد لهذا الاسم فى العربية قياس ولا اشتقاق، والأظهر فيه أنه صار كاللقب لهم. ويـرى الرأى القائل بنسبته إلى الصوف لأن القوم عنده لم يختصوا بلباس الصوف ومن نسبه إلى الصفة فالنسبة إلى صفة لا تكون على صوفى وإنما صفى ومن قال إنه من الصفاء فاشتقاقه بعيد. ثم يصرح بأن هذه الطائفة أشهر من أن يحتاج فى تعيينهم إلى قياس لفظ واستحقاق اشتقاق[1].

أول استعمال للكلمة :

تدور أسماء ثلاثة فى كتب المؤرخين لهذه القضية حول من هو أول صوفى أطلقت عليه هذه الكلمة.

فابن تيمية فى رسالة الصوفية والفقراء[2] يحدد أن ظهور الصوفية إنما كان بالبصرة، ثم يناقش الآراء الواردة حول كلمة صوفى ليصل بنا إلى أن أصح الأقوال عنده أنها نسبة إلى الصوف، ويقول: إن أول من تسمى بها أبو هاشم الكوفى، وإن أول من بنى دويرة للصوفية بعض أتباع عبدالواحد بن زيد من أصحاب الحسن البصرى، وأبو هاشم الكوفى توفى سنة ١٥٠هـ سنة ١٦٢هـ - كان معاصراً لسفيان الثورى (ت١٥٥هـ) وقال عنه سفيان لولا أبو هاشم ما عرفت دقائق الرياء[3] ثم انتقل من الكوفة إلى الشام ومات بها. ويروى د. كامل الشيبى فى كتابه "الصلة بين التشيع والتصوف" أخبارًا مضطربة عن هذا الرجل، فمرة ينقل أنه كان يقول بالحلول والاتحاد مثل النصارى، غير أن النصارى كانوا يقولون بالحلول فى عيسى وهو يقول بالحلول فى نفسه، وينقل عن قاسم غنى أنه كان جبرياً فى الظاهر وباطنياً ودهرياً فى الباطن، وكان مراده من وضع هذه المذاهب أن يثير الاضطراب بين المسلمين، وكان من الموالى. كان معاصراً لجعفر الصادق ويسميه الشيعة مخترع الصوفية[4].

---

(١) انظر الرسالة ص١٢٦ ط القاهرة.
(٢) انظر ص١٢ من الرسالة وما بعدها.
(٣) نفحات الأنس: ص٣١ نقلاً عن الصلة بين التصوف والتشيع د. كامل الشيبى.
(٤) الصلة بين التشيع والتصوف ص٢٧٠، فى التصوف الإسلامى وتاريخه: نيكلسون ص٦٨ الرسالة القشيرية: ٥٤.

أمـــا الشخص الثانى فهو عبدك الصوفى المتوفى سنة ٢١٠هـــ ويذكر المحاسبى أنه كـــان ضـــمن طائفة نصف شيعية تسمى نفسها صوفية، تأسست فى الكوفة، ويذكر ماســـينيون أنه كان قبل بشر الحافى والسرى السقطى، وعبدك هو عبدالكريم أبو محمد. ويذكـــر الملطى فى كتابه.. "التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع" أن عبدك كان رأس فرقة من الزنادقة الذين زعموا أن الدنيا كلها حرام، لا يحل لأحد الأخذ منها إلا القوت، حيث ذهب أئمة العدل. ولا تحل الدنيا إلا بإمام عادل: وإلا فهى حرام، ومعاملة أهلها حرام[1]. وعلى ذلك يكون عبدك أول كوفى أطلق عليه هذا الاسم.

أما الشخص الثالث فقيل أنه جابر بن حيان، وهو تلميذ لجعفر الصادق أو مولى له[2] أطلق عليه ابن النديم لفظ "المعروف بالصوفى" وأورد ابن النديم عنه أن الشيعة تعتبره مـــنهم ومـــن كبارهم. وينسبه الفلاسفة إليهم وهو خراسانى الأصل، وكان له طلاب يأخذون عنه، وفى أخبار الحكماء للقفطى[3] أنه كان متقلدا للعلم المعروف بالباطن، وهو مذهب المتصوفين. وتوفى جابر سنة ٢٠٨هـــ.

ويـــبدو أن ذكـــر جابر بن حيان لم يرد ضمن أوائل الصوفية إلا عند ابن النديم فقط، ولذلك فقد فسر بعض المتأخرين ذلك بأن ابن النديم كان يفهم التصوف على أنه مـــأخوذ مـــن كلمة "سوفيا" اليونانية بمعنى محبة الحكمة، وأن جابراً هو أول من عرف بذلك من المسلمين، وهذا صحيح لأن جابراً لم يعرف عنه أى اتجاه روحى، ولم يذكره الصوفية ضمن رجالاتهم.

ومهما يكن من أمر فإن ما سبق يوضح لنا أن هذه الكلمة كان أول استعمال لها بالكوفة، ثم اشتهرت وشاعت فيما بعد فأطلقت على كل من يأخذ نفسه بمنهج الصوفى فى السلوك والاعتقاد.

---

(١) انظر : المرجع السابق وانظر التنبيه والرد ص٢١ ط مصر.

(٢) انظر الفهرست لابن النديم ص١٩٨، خلاصة الأثر ٢١٣/١.

(٣) أخبار الحكماء للقفطى ص١١١.

في الكتاب والسنة :

يعتبر الزهد في الإسلام جزءاً أساسياً من المنهج العام فى تربية المسلم، على مبادئ العفة والكرم، والتسامح والصبر، أشار إليه القرآن الكريم، كما أوصى به الرسول صلى الله عليه وسلم فى أحاديثه الصحيحة.

ولقد وردت كلمة الزهد مرة واحدة فى القرآن الكريم فى قصة يوسف فى قوله تعالى : ﴿وَشَرَوْهُ بِثَمَنٍ بَخْسٍ دَرَاهِمَ مَعْدُودَةٍ وَكَانُوا فِيهِ مِنَ الزَّاهِدِينَ﴾[1] أى غير راغبين فيه، ولا يعنى ذكرها مرة واحدة فى القرآن أن القرآن لم يحفل بالزهد كقضية ومنهج فى التربية، أو أهمل النصح والأمر به، وبالتالى فإن هذا لا يعنى بالضرورة أن الزهد وافد على الفكر الإسلامى عامة، والصوفى خاصة، من ثقافات خارجية، أو من ديانات أخرى. كما يقول ذلك كثير من المستشرقين[2]. فالقرآن الكريم والسنة النبوية قد أولت هذا المبدأ عناية كبيرة، أحياناً بالأمر المباشر به، وأحياناً فى مجال المقارنة بين الدنيا والآخرة، وبين ما فى الدنيا وما فى الآخرة. قال تعالى : ﴿قُلْ مَتَاعُ الدُّنْيَا قَلِيلٌ وَالآخِرَةُ خَيْرٌ لِمَنِ اتَّقَى﴾ [3]. وقال سبحانه : ﴿وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلا مَتَاعُ الْغُرُورِ﴾[4].

﴿أَنَّمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا لَعِبٌ وَلَهْوٌ وَزِينَةٌ وَتَفَاخُرٌ بَيْنَكُمْ وَتَكَاثُرٌ فِي الأَمْوَالِ وَالأَوْلادِ كَمَثَلِ غَيْثٍ أَعْجَبَ الْكُفَّارَ نَبَاتُهُ ثُمَّ يَهِيجُ فَتَرَاهُ مُصْفَرًّا ثُمَّ يَكُونُ حُطَامًا﴾[5].

﴿قُلْ إِنْ كَانَ آبَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ وَإِخْوَانُكُمْ وَأَزْوَاجُكُمْ وَعَشِيرَتُكُمْ وَأَمْوَالٌ اقْتَرَفْتُمُوهَا وَتِجَارَةٌ تَخْشَوْنَ كَسَادَهَا وَمَسَاكِنُ تَرْضَوْنَهَا أَحَبَّ إِلَيْكُمْ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَجِهَادٍ فِي سَبِيلِهِ فَتَرَبَّصُوا﴾[6] ﴿إِنَّمَا أَمْوَالُكُمْ وَأَوْلادُكُمْ فِتْنَةٌ﴾[7] ﴿وَالَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلا يُنْفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ﴾[8].

---

(١) يوسف : ٢٠.
(٢) انظر الفكر العربى ومركزه فى التاريخ. دى . سى. أوليرى. ترجمة البيطار ط بيروت. ص. ١٥٠-١٧٨.
(٣) النساء: ٧٧.
(٤) الحديد : ٢٠.
(٥) الحديد : ٢٠.
(٦) التوبة : ٢٤.
(٧) التغابن : ١٥.
(٨) التوبة : ٣٤.

والآيـــات التى تخاطب المؤمن بالزهد فى الدنيا وطلب الآخرة بالعمل لها لا يتسع المقـــام لذكـــرها الآن، وقد رسم القرآن فى ذلك منهجاً أقوم ليحقق للإنسان ما يكفيه لعمـــارة الأرض، وحذره فى نفس الوقت مما يلهيه عن ذكر الله. قال تعال: ﴿وَابْتَغِ فِيمَا آتَـــاكَ اللَّهُ الدَّارَ الآخِرَةَ وَلا تَنسَ نَصِيبَكَ مِنَ الدُّنْيَا﴾[1]، فلم يطلب القرآن أن يتجرد الإنســـان مـــن مالـــه، وإنمـــا طلب منه أن يبتغى به وجه الله والدار الآخرة فى توظيفه واســـتعماله فـــيما ينفع ويعين على الآخرة، وهذا هو مضمون الزهد العام. أن يطلب الإنسان بما فى يده وجه الله.

وإذا كـــانت كـــلمة الزهد لم ترد إلا مرة واحدة فى القرآن، فإن جوهر الزهد ومضمونه قد نبه إليه القرآن، وفصلته السنة المطهرة، وكان الرسول صلى الله عليه وسلم المثل والقدوة فى ذلك، ومن يراجع مصنفات الأئمة فى الزهد، أمثال عبدالله بن المبارك، وأحمد ابن حنبل يدرك تماماً أن الرسول والصحابة عاشوا الزهد وتمثلوه، بل كانوا القدوة والمثل فيه، فكانوا يملكون من متاع الدنيا الكثير، ولكنن ذلك لم يشغلهم عن الآخرة، بل كان وسيلة وقربى لهم إلى الله. فأبو بكر كان تاجر وصاحب مال، وفى يوم الهجرة أتى بماله كله إلى الرسول لينفق منه على العمل لصالح الدعوة، فقال له الرسول: وماذا تركت لأولادك يا أبا بكر؟ فيقول له: تركت لهم الله ورسوله.

ولقد سجل التاريخ أن عمر بن الخطاب وهو الخليفة الثانى للمسلمين شوهد وهو يـــرتدى ثياباً لها اثنتا عشرة رقعة، ولم يكن ذلك منه عملاً مظهريا، وإنما كان عن إيمان عميـــق بمـــا عند الله، وقد أثر عنه قوله: نظرت فى هذا الأمر فجعلت إذا أردت الدنيا أضررت بالآخرة، وإذا أردت الآخرة أضررت بالدنيا.[2] وهذا يدل على عمق إحساسه بالآية الكريمة ﴿وَالآخِرَةُ خَيْرٌ لِمَنِ اتَّقَى﴾ ، ﴿وَالآخِرَةُ خَيْرٌ وَأَبْقَى﴾.

وعثمان بن عفان قد جهز جيش العسرة من ماله الخاص.

(١) القصص : ٧٧.

(٢) كتاب الزهد لابن حنبل ص ١١٠ ، تاريخ الطبرى ٣/٥٤.

وعلى بن أبى طالب يسجل له القرآن قوله : ﴿وَيُطْعِمُونَ الطَّعَامَ عَلَى حُبِّهِ مِسْكِينًا وَيَتِيمًا وَأَسِيرًا، إِنَّمَا نُطْعِمُكُمْ لِوَجْهِ اللَّهِ لا نُرِيدُ مِنكُمْ جَزَاءً وَلا شُكُورًا﴾[1].

ومما يدل على أن الزهد الصحيح قد تمثله الصحابة فى سلوكهم كما ورثوه عن الرسول، أن عبدالله بن عامر بن ربيعة (ت٥٩هـ) جاء إلى أبى ذر فى ثياب فاخرة وسأله عن معنى الزهد، وأخذ يتكلم عنه كلاماً جعل أبا ذر يعرض عنه متبرما، وكان ابن عامر رجلاً قرشياً فى قومه فغضب لذلك. وشكا أبا ذر إلى ابن عمر رضى الله عنهما. فقال له ابن عمر: أنت فعلت بنفسك، تأتى أبا ذر فى هذه الثياب الفاخرة وتسأله عن معنى الزهد[2].

والسنة النبوية فيها الكثير من الأحاديث الصحيحة فى تفضيل الآخرة على الدنيا واعتبار الدنيا مزرعة الآخرة، فلابد فيها من الزرع الصالح ليؤمل المسلم نفسه بالثمرة الصالحة، فلم يكن الزهد غريباً على حياة الصحابة والتابعين، ولكنن الشىء الجديد فى الزهد هو الغلو فيه، والمبالغة فى مظاهره. وهذا الغلو لم ينشأ فى أى من الحرمين الشريفين مهبط الإسلام الأول وإنما نشأ بعيداً عنهما. فى الكوفة والبصرة، فينبغى أن نفرق هنا بين أصول الزهد الإسلامية وبين المبالغات التى طرأت على حياة الزاهدين ومسالكهم، فالأصول الأولى إسلامية المنبع قرآنية المصدر، أما الغريب حقاً فهى تلك المظاهر المبالغ فيها مثل الانقطاع عن الحياة، والعزلة وترك المال وهجر الأولاد ..الخ.

وليس المقام هنا مقام سرد للنصوص القرآنية أو الأحاديث النبوية التى جاءت لتلفت نظر المسلم إلى هذه القضية. والذى نود أن تشير إليه أن خصائص الزهد فى الإسلام تجعله متميزاً تماماً عما كان يفعله أهل الكتاب من النصارى وما ابتدعوه من الرهبانية، ذلك أن الزهد الإسلامى زهد إيجابى. فهو لا يعنى الانعزال عن الدنيا ومتعاها ولا يعنى عدم الانخراط فى الحياة العملية، وليس إضاعة المال وهجر الأهل والأولاد كما هو شأن الرهبانية. إنه يعنى أن تملك ما فى يدك، بدلاً من أن تكون عبدا له، إنه فهم

(١) الإنسان : ٨، ٩.
(٢) قوت القلوب ٢٠/٥٢.

وتطبيق للآية الكريمة ﴿وَابْتَغِ فِيمَا آتَاكَ اللَّهُ الدَّارَ الآخِرَةَ وَلا تَنْسَ نَصِيبَكَ مِنَ الدُّنْيَا وَأَحْسِنْ كَمَا أَحْسَنَ اللَّهُ إِلَيْكَ﴾.[1]

ومن ناحية أخرى فليس هناك ارتباط بين معنى الزهد والفقر، فليس من شرط الزهد تحقق معنى الفقر، لأنه لا منافاة بين تحقيق الزهد وامتلاك المال، بل قد يكون الزاهد غنيا كما يكون فقيراً.

أضف إلى ما سبق أن الزهد من عمل القلوب وليس من عمل الجوارح، وإذا ظهرت علامات الزهد على الجوارح ولم يكن لها رصيد قلبى نابع من الاعتقاد الصحيح، والإيمان الثابت بما عند الله، كان نفاقاً وكذباً.

والزهد فى الإسلام جزء أساسى من المنهج التربوى للمسلم، فهو منهج حياة، وشرط أساسى فى تحقيق عبودية القلب الخالصة لله، وامتلاء هذا القلب بمحبة الله وحده، فلا يرق قلبه لغير الله، فلا يتعبده ماله، ولا ولده، ولا جاهه. بل ينبغى أن يشغل قلبه بالعبودية لله وحده، ولذلك كان من وصايا الرسول: إنَّ من أوثق عرى الإيمان إذا أحب المرء أن يحب لله، وإذا كره أن يكره لله. وهذا مقام قد تحدث فيه الصوفية كثيراً.

المستشرقون وتفسيرهم للزهد :

دأب كثير من المستشرقين وخاصة المهتمين منهم بالتصوف الإسلامى، أن يرجعوا نشأة الزهد إلى عوامل خارجية، منها أسباب اجتماعية وسياسية تمثلت فى الخلافات التى نشأت بين الصحابة، ومنها أسباب ثقافية، تمثلت فى تأثر المسلمين بالثقافات المختلفة، والحضارات المجاورة لهم والسابقة عليهم، ومن أبرز المستشرقين الذين كتبوا فى هذا الموضوع - فيما أعلم - "رينولد يكلسون" فى كتابيه (فى التصوف الإسلامى وتاريخه) و(الصوفية فى الإسلام) وفى البحث الذى كتبه "عن الزهد فى الإسلام" وضمنه كتابه الأول نجده يفسر ظهور الزهد بين المسلمين على أنه أثر من آثار احتكاك المسلمين بالمسيحيين، وخاصة الرهبان، فالمسيحية عنده قد غرست بذور الزهد فى بلاد العرب قبل البعثة المحمدية، وظل أثرها يعمل عمله فى تطوير الزهد الإسلامى[2].

---

(١) القصص : ٧٧.

(٢) فى التصوف الإسلامى نيكلسون ترجمة د. أبو العلا عفيفى ص٤٣٠.

وفى مقـــام آخـــر يؤكد فكرته هذه بأن رهبان المسيحية قد ضربوا المثل والقدوة للوثـــنيين مـــن العرب فى الزهد، وحركوا فى نفوس بعضهم ميلاً إلى النفور من الأوثان ورفض عبادتها، فدان هؤلاء بعقيدة التوحيد، واصطنع بعضهم الزهد ومجاهدة النفس.

كمـــا يذهب هذا المستشرق إلى أن تأثير المسيحية فى حركة الزهد الإسلامى هو الذى يفسر كيف كان محمد وأتباعه الأولون يقومون الليل كله أو بعضه تهجداً وتعبداً، ولم يكن الزهد من الخصائص التى أشار بها الإسلام ولا نبى الإسلام[1].

ولقـــد تـــرددت نفس الدعوى عند "أوليرى" فى كتابه (الفكر العربى ومكانه فى الـــتاريخ)[2] فلقد أشار إلى أنه "ليس للزهد مكان فى تعاليم القرآن، وأنه (الزهد) مخالف لصـــفة الإســـلام فى عهد السلف الصالح، ثم يستطرد فى ذكر العوامل المؤثرة فى نشأة التصـــوف عموماً كالأفلاطونية المحدثة، التى كانت مصدراً لكلام الصوفية فى الإلهيات، والغنوصـــية الـــتى كـــانت مصدراً لهم فى كلامهم عن المعرفة، والبوذية التى ظهر أثرها واضحاً فى كلامهم عن النفس.

ويمكن أن نلخص رأى نيكلسون فى أمور محددة :

١- يرى أن المسيحية قد غرست بذور الزهد فى جزيرة العرب قبل الإسلام، وأنها أثرت فى حياة الرسول وصحابته فكانوا يقومون الليل عبادة وتبتلاً محاكاة للمسيحية.

٢- إن رهـــبان المسيحية قد حركوا فى نفوس بعض العرب النفور من الأوثان فهجروا الوثنية واعتنقوا التوحيد متأثرين بالرهبان المسيحيين.

٣- لم يكن الزهد من خصائص الإسلام ولا نبى الإسلام.

٤- ليس فى القرآن إلا قليل من الآيات التى لها صفة الزهد، وربما كان دليله على ذلك أن كلمة الزهد لم ترد فى القرآن إلا مرة واحدة[3].

(١) نفس المرجع.
(٢) انظر الترجمة العربية لإسماعيل البيطار ص١٥٥-١٦٠ط دار الكتاب بيروت بدون تاريخ.
(٣) انظر فى ذلك : فى التصوف الإسلامى لنيكلسون ص٤٣-٤٧.

ونود أن نبين هنا أن الزهد ليس خصوصية دين سماوى بعينه، وإنما هو مبدأ عام نزل به الوحى فى الأديان السماوية الثلاثة، قد يختلف الشكل التاريخى الذى ظهر به من عصر إلى آخر، لكن الجوهر والأساس كان واحداً، وهو ما عبرت عنه الآية ﴿وَابْتَغِ فِيمَا آتَاكَ اللَّهُ الدَّارَ الآخِرَةَ﴾ وقوله : ﴿وَالْآخِرَةُ خَيْرٌ وَأَبْقَى﴾. وهذه قضية عامة. جاءت فى صحف موسى، وإنجيل عيسى، والقرآن الكريم. ولقد ذكر القرآن ذلك فى غير موضع، فقال عن موسى وقومه. ﴿وَكَتَبْنَا لَهُ فِي الْأَلْوَاحِ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ مَوْعِظَةً وَتَفْصِيلًا لِكُلِّ شَيْءٍ فَخُذْهَا بِقُوَّةٍ﴾(١) وقال عن الألواح التى نزلت على موسى : ﴿وَفِي نُسْخَتِهَا هُدًى وَرَحْمَةٌ لِلَّذِينَ هُمْ لِرَبِّهِمْ يَرْهَبُونَ﴾(٢).

وقال فى سورة الأعلى : ﴿بَلْ تُؤْثِرُونَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا، وَالآخِرَةُ خَيْرٌ وَأَبْقَى، إِنَّ هَذَا لَفِي الصُّحُفِ الأُولَى، صُحُفِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى﴾(٣).

والذى جاء فى صحف موسى قال به عيسى عليه السلام فقال ﴿إِنِّي عَبْدُ اللَّهِ آتَانِيَ الْكِتَابَ وَجَعَلَنِي نَبِيًّا... وَأَوْصَانِي بِالصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ مَا دُمْتُ حَيًّا﴾(٤).

وفى مقام آخر يبين القرآن أن ما جاء به محمد قد جاء به النبيون من قبله فقال سبحانه ﴿شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ﴾(٥). وينبغى أن نفهم هذه القضية فى ضوء وحدة المصدر لهذه الأديان السماوية، ووحدة المنهج الذى جاء به الوحى من عند الله، ولقد أشار الرسول صلى الله عليه وسلم إلى ذلك فى حديثه الصحيح حين قال: "نحن معاشر الأنبياء إخوة علات، ديننا واحد وأمهاتنا شتى" فهناك وحدة فى المنهج النبوى فيما يتصل بقضايا العقيدة والأخلاق فى الأديان السماوية الثلاثة، فكلها دعت إلى التوحيد، والإيمان بالآخرة، كما دعت إلى الزهد والصدق والعفو والأمانة.. إلخ. فإذا جاء محمد صلى الله عليه وسلم بأوامر أخلاقية معينة، لا يجوز لأحد أن يقول أنه تأثر فى

(١) الأعراف : ١٤٥.
(٢) الأعراف : ١٥٤.
(٣) الأعلى : ١٥-١٩.
(٤) مريم : ٣٠، ٣١.
(٥) الشورى : ١٣.

ذلك بالمسيحية، أو اليهودية، وإنما ينبغى أن يؤمن بوحدة المصدر الذى صدرت عنه هذه الأوامـــر الأخلاقية، وهو الله سبحانه. كما لا يجوز أن نقول أن عيسى قد تأثر فى ذلك باليهودية، وإنما يقال أن الحق من ذلك يؤيد الحق ويعضده، والقرآن جاء مصدقاً لما جاء به موسى وعيسى.

ومعلوم أن رسل الله بعثوا معلمين للبشرية، وجاءوا بمنهج أخلاقى كانوا هم أول الملتزمين به سلوكاً واعتقاداً، والزهد كان علامة بارزة فى حياة الأنبياء جميعاً فكانوا المثل والقدوة لأممهم فى الزهد والورع، غير أن سلوك الأمم والشعوب كان مختلفاً، فأغرقت اليهـــود فى الماديـــة المفرطة، وغالت المسيحية فى الروحانية، وابتدعت الرهبانية. وجاء الإســـلام ليعيـــد مسار البشرية إلى وضعه الصحيح، فلا إفراط ولا تفريط، وكانت من وصايا القرآن للرسول: **﴿فَإِذَا فَرَغْتَ فَانْصَبْ، وَإِلَى رَبِّكَ فَارْغَبْ﴾**. وكانت من وصايا الرسول: "أعمل لدنياك كأنك تعيش أبدا، وأعمل لآخرتك كأنك تموت غدا".

فقضية تفضيل الآخرة على الأولى مبدأ عام نزل به الوحى على رسل الله قاطبة، فـــليس الزهد فى الدنيا خاصاً بدين معين أو رسول معين، وإنما هم إخوة علات دينهم واحد وأمهاتهم شتى.

٢- أما قول نيكلسون بأن رهبان المسيحية قد حركوا فى نفوس العرب النفور من الوثنية فاعتنقوا التوحيد، فهذا ينقصه الدليل، ويكذبه الواقع، فإذا كان نيكلسون يملك دليلا على أن التوحيد هو دين الله الصحيح وأن رهبان المسيحية قد حركوا نفوس العرب لاعتناق التوحيد، أليس من الأولى لهم أن يؤمنوا هم أولاً بإله واحد بدلاً من التثليث الـــذى يقولـــون بـــه؟ وهل كان رهبان المسيحية موحدين حتى يؤثروا فى العرب بالتوحيد، إن هذه الدعوى تحمل فى طياتها تناقضاً عجيباً. قد يكون مقبولاً أن يقول نيكلسون أن الرهبان أثروا فى نشر المسيحية المثلثة بين العرب بدلاً من قوله أنهم أثروا فى نشـــر عقيـــدة التوحيد، لأن فاقد الشيء لا يعطيه، وواقع جزيرة العرب يكذب ذلـــك، فـــإن أديـــرة النصارى كانت منتشرة فى أطراف الجزيرة، وهذا ما ذكره نيكلســـون فهل وجدنا فى أطراف الجزيرة من نادى بالتوحيد قبل بعثة محمد، وهل يخفـــى على نيكلسون فهل وجدنا فى أطراف الجزيرة، وهل يخفى على نيكلسون ما

فعلـــه أهل الكتاب بمحمد وصحابته عند لقائه بهم بالمدينة، والحوار الذى دار بينهم حـــول حقيقة المسيح، وما هو تفسير لذلك. ومن المعلوم تاريخياً أن دعوة التوحيد بـــدأت من قلب الجزيرة ثم انتشرت إلى أطرافها وليس العكس، وهل كانت وظيفة الرهـــبان أن يبشروا الناس بالتوحيد فيكونوا بذلك كافرين بالتثليث منكرين له؟ أم كانوا دعاة للتثليث فيكذبون دعوى نيكلسون؟ وكلا الأمرين لازم له.

٣- أمـــا دعواه بأن الزهد ليس من خصائص الإسلام ولا نبى الإسلام فهذا دليل على عدم معرفته بطبيعة الأديان عموماً: وفى قمتها الإسلام خاصة، كما يدل على عدم عـــلمه بحيـــاة الرسول، وقد سبق أن ذكرنا من الآيات القرآنية ومن أعمال السلف وزهدهـــم مـــا يدل على ذلك، ويكفى أن نقول هنا أن الرسول كان يمضى عليه الشـــهر والشهران ولا يوقد فى بيته موقد، وكان طعامه هو وأهله الأسودين؛ التمر والماء، وكان يقول فى دعائه: أجوع يوماً فأذكرك، وأشبع يوماً فأشكرك، وفى بادئ أمـــر الدعـــوة عرضت عليه قريش من المال والجاه حتى يكون أكثرهم مالاً وجاهاً فأبى. وكتب السيرة تفيض بالكثير من ذلك.

٤- والذى يستدل به هذا الكاتب على دعواه قوله بأن الزهد لم يذكر فى القرآن إلا مرة واحـــدة، أو أن هـــناك قليلاً من الآيات التى لها صفة الزهد، فهذا يدل على عدم معرفته الكاملة بطبيعة الإسلام وعدم فهمه للقرآن وآياته، فليس من المعقول أن يجعل تكرار كلمة الزهد فى القرآن دليلاً على احتفاء القرآن بالزهد. وعدم تكرارها دليلاً على عدم اهتمام القرآن بها، إن الوقوف عند مجرد ذكر اللفظ فى مثل هذه الأمور لا يفيد شيئاً، ويكفى فى هذا أن يراجع القارئ اهتمام القرآن بالآخرة وما يؤدى إليها وترغيبه فيها، وتحذيره من الدنيا بعدم الاغترار بها ليعلم مدى اهتمام القرآن بالزهد مبدأ وسلوكاً ومنهاجاً لحياة المسلم ومحوراً رئيسياً لعلاقة القلب وتعلقه بالله.

والـــذى يقرأ كلام نيكلسون عن الزهد يدرك أنه لم يكن لديه تصور كامل عن طـــبيعة الإسلام وعلاقته بالديانتين السابقتين عليه اليهودية والمسيحية، إنها ليست علاقة تناقض وتكذيب وإنما هى علاقة تعاضد وتصديق لما جاء به الرسل السابقون، ويبدو أن هـــناك نمطاً معيناً من الزهد قد ارتسم فى ذهن الكاتب، وهو ما كان يتمسك به رهبان المسيحية، والفكرة التى قرأها عن الزهاد المسلمين قد استقاها من كتب التراجم لمتأخرى

الصـــوفية، ومـــا ذكروه عن صوفية القرن الرابع أو الخامس، فهو لم يبن تصوره للزهد الإسلامى من الكتاب والسنة ولا من سيرة سلف الأمة، ولكنه أخذها من كتب الصوفية المتأخرة، وقد جمع فيها أصحابها بين الغث والسمين، وبين المتبع لدين الله والمبتدع فيه، والـــنماذج التى ذكره نيكلسون واعتبرها مثلاً وقدوة فى الزهد الإسلامى والتى قرأها فى كتب الصوفية لم يكن واحد منها صحابياً ولا تابعياً، ولكنن معظمهم من متصوفة القرن الـــثالث والرابع، الذين اختلط فى سلوك بعضهم الحسن بالقبيح، والمحمود شرعاً بالمذموم شـــرعاً، وقد أشار كبار الصوفية إلى ما عند هؤلاء من تجاوزات لما فى الكتاب والسنة وحـــذروا منه، وقالوا أنه دخيل على طريقتهم، ولقد ساعد على ذلك الفهم الخاطئ أن معظـــم من كتبوا عن التصوف من المستشرقين قد اعتمدوا فى مصادرهم على ما كتبه الصـــوفية فقـــط. والذين كتبوا من الصوفية عن الزهد جعلوا عمدتهم فى ذلك ما يرويه أحدهـــم عـــن شـــيخه، وجعل قول شيخه أصلاً لمذهبه، وأعرض عن طريق الصحابة والـــتابعين لهم بإحسان، وإذا ذكر شيئاً عنهم فإنما يذكره ليستدل به على صحة مواقف شيخه، فعل ذلك القشيرى فى الرسالة، والكلاباذى فى "التعرف" والسلمى فى "الطبقات" والسراج فى "اللمع". ولعل من أفضل من تنبه إلى ذلك هو أبوالفرج بن الجوزى فى كتابه "صفوة الصفوة فكان يذكر الزهاد الأوائل من الصحابة والتابعين ثم من يليهم، مشيراً إلى مـــنهجهم وسلوكهم، ومن قبله فعل الإمام أحمد بن حنبل فى كتابه "الزهد" وعبدالله بن المبارك فهؤلاء جميعاً جعلوا أصولهم فى النقل والرواية هو فعل الرسول، أو قوله، ثم فعل الصـــحابة أو قولهـــم، ثم فعل التابعين لهم بإحسان، ثم من اقتدى بهم ولزم سنتهم، أما كتاب المتصوفة فجعلوا المروى عن المتأخرين منهم هو الأصل. ثم يأخذون فى الاستدلال عـــلى صحته من هنا وهناك. وقد يكون المروى عندهم لا سند له من كتاب ولا سنة ولا من فعل أحد من الصحابة.

ولمـــا قرأ المستشرقون كتب الصوفية – فى ذلك وهى بهذه الكيفية لم يفرقوا فيها بين ما هو إسلامى صحيح وما هو أجنبى دخيل، ولم يفرقوا بين الأصل الصحيح وبين ما طرأ على هذا الأصل من تجاوزات وتطرف، فطردوا قولهم بأن الزهد أثر أجنبى طرأ على الإسلام مستدلين على ذلك بفعل بعض المتأخرين من الصوفية وروايات المؤرخين عنهم.

ولو قرأوا الإسلام فى أصوله الأولى لأنصفوا أنفسهم وانصفوا الحق معهم.

الفصل الثاني

المحبة

ذكر القرآن الكريم المحبة صفة لله تعالى . فقال سبحانه :

﴿إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ﴾(١).

﴿إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِهِ صَفًّا﴾(٢).

﴿قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ﴾(٣).

﴿ومنْ يَرْتَدَّ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُم ويحبونه﴾(٤).

وفى الحديث : (من أحب لقاءَ الله أحب الله لقاءه).

فوصـف الله نفسـه بأنه يحب، ووصف المؤمنين بأنهم يحبونه. وصفة المحبة من الصفات الخبرية التى ورد بها السمع فى الكتاب والسنة، وكانت محل خلاف بين علماء الكـلام من معتزلة وأشاعرة فنهم من نفاها مطلقاً كالمعتزلة، ومنهم من تأولها بالإرادة كالأشاعرة، أما سلف الأمة فهم يثبتونها كما وردت فى القرآن والسنة بدون تأويل ولا تعطيل.

ولقد أثبت القرآن أن الله تعالى هو الذى حبب الإيمان وزينه فى قلب المؤمن، وهو الـذى كره إليه الكفر والفسوق والعصيان، ﴿وَلَكِنَّ اللَّهَ حَبَّبَ إِلَيْكُمُ الإِيمَانَ وَزَيَّنَهُ فِي قُلُوبِكُمْ وَكَرَّهَ إِلَيْكُمُ الْكُفْرَ وَالْفُسُوقَ وَالْعِصْيَانَ﴾(٥).

---

(١) البقرة : ٢٢٢.

(٢) الصف : ٤.

(٣) آل عمران : ٣١.

(٤) المائدة : ٥٤.

(٥) الحجرات : ٧.

والمحبة عمل قلبى يظهر أثره على الجوارح فى اتباع أوامر المحبوب وإتيانها، واجتناب نواهيه ورفضها، فتكون المحبة معبرة عن أوامر المحبوب وإيتانها، واجتنناب نواهيه ورفضها، فتكون المحبة معبرة عن أوامر المحبوب ونواهيه، بحيث تتحد رغبة المحب مع رغبة المحبوب، ولقد عبر الرسول صلى الله عليه وسلم عن هذا المعنى حين قال : "لا يؤمن أحدكم حتى يكون هواه تبعاً لما جئت به"[1]، فيكون هوى النفس تابعاً لما جاء به الرسول، ويكون سلوك المرء تنفيذاً أو انقياداً، فتنقاد الجوارح لهوى النفس، ويكون هوى النفس تبعاً لما جاء به الرسول: فيكون سلوك المؤمن تحقيقاً للسنة وتطبيقاً لمنهج القرآن[2].

والحب اسم لصفاء مودة القلب، والعرب تسمى بياض الأسنان ونضارتها حبب الأسنان، والحباب هو ما يعلو الماء عند الغليان الشديد، وعلى هذا تكون المحبة غلياناً فى القلب، وثوراناً عند العطش والاهتياج إلى لقاء المحبوب، ومن خصائص المحبة الصادقة اللزوم والثبات، والعرب تقول : أحب البعيرُ بمعنى أنه يبرك فلا يقوم، وأصبح ذلك لازماً وحالا له، فكأن المحب لا يبرح بقلبه عن ذكر محبوبه. وقيل غير ذلك[3].

وللصوفية وأصحاب الأحوال كلام كثير فى المحبة فيه الصحيح الموافق لما جاء فى الكتاب والسنة، وفيها السقيم المبتدع الذى رفضه كبار مشايخ الصوفية أنفسهم، ونود قبل تفصيل ذلك أن نقدم كلمة عن المحبة وعلاقة النفس بها.

النفس والمحبة :

فالله تعالى قد خلق نفوس بنى آدم وفطرها على محبة الخير النافع وكراهية الشر الضار، وذلك أمر فطرى يجده كل إنسان فى نفسه، ظاهراً وباطناً. بل إن الحيوان الأعجم يتمتع بهذه الصفة الفطرية، فهو يطلب النافع له بمقتضى غريزته، ويهرب من الضار المؤذى له بمقتضى هذه الغريزة، وهذا أمر نشاهده فى الحيوان، حين يهرب من حر الشمس ويلجأ إلى مكان ظليل، وحين يهرب من قسوة العطش إلى مكان الماء ووجوده.

(١) ورد الحديث فى : مسلم (كتاب الذكر) : الترمذى (كتاب الجنائز) وفى الموطأ (كتاب الجنائز)

(٢) ورد فى مسلم : (كتاب الإيمان) ؛ البخارى (كتاب الإيمان).

(٣) انظر الرسالة القشيرية ص ١٤٥ ط القاهرة وانظر مادة حب : فى لسان العرب لابن منظور، أساس البلاغة للزمخشرى.

ونفس الإنسان معلقة بمحبة الفضائل وفعل الخيرات بمقتضى فطرتها الصحيحة، فهى تحب مكارم الأخلاق وإن فاتها أن تتخلق بها. وتحب العلم والمعرفة وإن فاتها حظها من ذلك، وقد يبادر المرء بفعل الفضائل وتتعلق بها نفسه، ولا يتقرب بها إلى أحد من الخلق، ولا يطلب بها مدح أحد، فهو يفعلها لا رغبة فى مدح، ولا رهبة من ذم، ولكن لتعلق نفسه بها وصيرورة ذلك سجية وطبعاً ملازماً له، وهذه الأمور إذا وقعت من صاحبها على هذه الكيفية فإنه بذلك يحقق لنفسه نفعاً ويدفع عنها ضراً، وهذا أمر يحسه الفاعل فى نفسه ومن نفسه، ولا يحسه أحد غيره، كما يتلذ الآكل الشارب بنوع طعامه وشرابه، فإن إحساسه بذلك لا يجده أحد غيره، وذلك لموفقة أفعاله مقتضى فطرته السليمة، فلما وقعت أفعاله موافقة لما فطرت عليه نفسه من حب لمكارم الأخلاق وكره للأمور المرذولة طابت نفسه فأحست بنوع من اللذة التى لا يحسها غيره.

وتمام الدين إنما يكون بكمال هذه الفطرة وسلامتها، وهذه الأمور التى تحبها النفس وتلتذ بها هى ما سماه الشرع بالمعروف، والأمور التى تكرهها بمقتضى فطرتها هى ما سماه الشرع بالمنكر، فأمر بالأول ونهى عن الثانى، وحب النفس لشىء ما لا يقع منها إلا بعد إحساسها بهذا الشىء، وتحقق نفعه لها، وتحقق النفع إنما يكون بعد كمال معرفة الشىء، ومدى ما فيه من نفع فتتعلق النفس به، وكذلك كراهية النفس لشىء ما إنما تحصل بعد إحساس النفس بالضرر الكامن فى هذا الشىء، أما الشىء الذى لا تحسه النفس أصلاً ولا تشعر به، فلا تتعلق به إطلاقاً لا حباً ولا بغضاً.

والنفس البشرية قد خلقت على نحو معين فهى خلقت فقيرة، جاهلة، عاجزة، وهى فى كل ذلك محتاجة إلى غيرها. فهى محتاجة فى فقرها إلى من يتعدها ويتولاها، ومحتاجة فى جهلها إلى من يعلمها ما لم تكن تعلم، ومحتاجة فى عجزها إلى من تستعينه فيعينها، وهذا أمر بين من حال كل إنسان فى أطوار حياته المختلفة، طفلاً رضيعاً، وشاباً فتياً، وشيخاً هرماً، فالفقر والجهل والعجز من لوازم النفس البشرية ومن طبيعتها، ومعلوم أن هذه الأمور تختلف باختلاف عمر الإنسان فى مراحله المتعددة، ففقر الطفل وعجزه يختلف عن فقر الشاب وعجزه، وكذلك الشيخ يختلف فى حاله عن حال سابقيه، لكن فى كل هذه الأطوار المختلفة لم تبرح هذه الأحوال ملازمة للنفس. ومن

إحســـاس النفس بفقرها وجهلها وعجزها ينشأ عندها نوع من التعلق بمن يكفيها هذه الحاجـــات، فهـــى قد تتعلق بشخص ما وتتوجه بولائها وحبها له، إن هى علمت أنه يكفيهـــا عجـــزها أو فقـــرها أو جهـــلها، كما يتعلق الطفل بوالديه، والتلميذ بمعلمه، والمرءوس برئيسه فإذا لم يجد المرء عند هؤلاء ما يكفيه فقره أو عجزه، توجه بولائه إلى غيرهـــم، وهكذا إلى أن يثبت بولائه عند من يثق فيه أنه الكافى لكل هذه الحاجات(١). وإحساس النفس بهذه الأمور هو الذى يحرك فيها الإرادة والتوجه إلى مطلوب بعينه.

فإحساسها بالعجز يحرك فيه الإرادة إلى طلب الاستعانة.

وإحساسها بالفقر يحرك فيها الإرادة إلى طلب الرعاية والتعهد.

وإحساســـها بالجهل يدفعها إلى طلب التعلم، وهكذا فإن كل حركة ظاهرة أو باطنة مبعثها إحساس النفس بها، فتتوجه الإرادة إليها، وبين الحب والغض تتقلب أحوال الـــنفس البشرية وتتغير، وعلى ضوء هذين الحالين تتحدد علاقة النفس بغيرها، ولا تخلو نفس بشرية من الاشتغال بأحد هذين الحالين، فهى تتقلب دائماً بين محبة الحق وما يؤدى إليـــه، وكراهية الباطل وما يؤدى إليه، ومن هنا فإن النفس قد تتوجه بحبها إلى مطلوبها ومقصـــودها مباشـــرة فيكـــون محبوبها مقصوداً لذاته، ،وقد تتوجه بحبها إلى من يعينها ويوصـــلها إلى مطلوبها، فهى تتعلق به على أنه وسيلة لنيل مطلوبها وتحصيله وليس لأنه مقصودها وغايتها، فهى تتعلق تارة بشىء قد تحبه لذاته، فيكون هو مطلوبها ومقصودها وتارة قد تتعلق بشىء لأنه وسيلة لغيره، فيكون محبوبها ليس مطلوباً لذاته ولكنه مطلوب لغيره، ويكون محبوبها الأول هو الغاية. والثانى هو الوسيلة.

وكذلك إذا كرهت النفس شيئاً ما، فإنها قد تكرهه لذاته، وقد تكرهه لأنه وسيلة إلى مكروه لها. إذا عرفنا هذه الأصول فمن اليسير الآن أن نقرر أن كل نفس لابد لها من محـــبوب تتعلق به إرادتها، يكفيها فقرها وعجزها فتستعينه وتقصده، وإذا أنعم الإنسان نظره فيما حوله، وفى علاقته بالمجتمع الذى يعيش فيه، وجد أن كل ما فى هذا العالم إذا

(١) راجـــع فى هـــذا الموضوع رسالة فى أن للعبد محبة تيمية تحقيق د. محمد رشاد سالم ص٤٤٥-٤٥٢ من دراسات عربية فى الكتاب المهدى إلى الشيخ أحمد شاكر فى الاحتفال به ط دار العروبة.

تعـــلقت به النفس فينبغى أن يكون على أنه وسيلة تعين على تحقيق المطلوب وليس على أنه هو المطلوب لذاته، ومن الأصول المقررة فى الإسلام أن الله تعالى هو المعين على تحقيق المطلوب، وهو المعين على دفع المكروه، وهو الذى يجب أن يُحب ويقصد لذاته لا لغيره، وهذا هو المعنى المقصود فى قوله تعالى : **﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾**. فعبادته تعنى قصده والـــتوجه إليـــه، إنابـــة ، ومحبة، والاستعانة به هى معنى ربوبيته، المتضمنة لمعنى قيوميته على خلقه.

ولـــا كان من لوازم النفس الفقر والعجز، ،فإن إحساسها بحاجتها إلى ربها طلباً لرعايـــته وإلى عبادته ليس له نظير فيقاس به، لأن قلب المؤمن لا يحصل له الاطمئنان إلا بدوام ذكره لله رباً خالقاً وإلهاً معبوداً، وإذا حصل له ما يتنعم به أو يطمئن إليه من غير الله فإنـــه ســـريع الزوال دائم التحول، بل قد يحصل له منه ما يؤذيه ويضره فى بعض الأحوال، لأن كل نعيم حصل من غير الله فمصيره التحول والزوال، أما إلهه فلا يد له منه فى كل حين، فلا يزول عنه ولا يتحول، وهنا أمور ينبغى أن نشير إليها ونذكر بها.

أولاً : إن الإنســـان ليس عنده لأخيه الإنسان نفع ولا ضر، ولا عطاء ولا منع، بل ما بكـــم من نعمة فمن الله. وإذا مسكم الضر فى البحر ضل من تدعون إلا إياه، والإنســـان سبب من الأسباب الميسرة لتنفيذ سنن الله وقدره فى كونه، ولذلك فـــإذا تعـــلقت نفس العبد بشىء ما غير الله فينبغى أن يكون على أنه وسيلة معينة لتحقيق مطلوبها فى الله ولله، وهذا من أوثق عرى الإيمان، فإذا أحب المرء أن يحب لله وإذا كره أن يكره الله.

ثانيـــا : تعلق النفس بغير الله ولغير الله يجلب عليها الضر ولا يحقق لها النفع، وخاصة إذا أخـــذت النفس من ذلك قدراً زائداً عن حاجتها، كما إذا أخذ الإنسان قدراً زائـــداً عن حاجته من طعام أو شراب يحبه وتشهته نفسه، فإن ذلك يجلب له الضر ولا يحقق النفع، وإذا أحب شيئاً - غير الله - حباً تاماً بحيث خالط قلبه وامتزج به فلابد أن يسأمه أو يفارقه، ولو تأمل الأمر لوجد أن الضرر ملازم له فى الحـــالين، إذا فقد محبوبه أو إذا وجده، فإذا فقده تعذب بفقده، وإذا وجده حصل له من ألم النفس أكثر ما يحصل له من اللذة. وهذا أمر معلوم فى داخل

كــل إنســان إذا هــو أحــب شيئاً لغير الله فإن ضرره عليه أكثر من نفعه، وإحساسه بذلك حاصل له لا محالة.

ثالثاً : إن من أسباب التوجه بالمحبة لغير الله أن يتوسم المرء فى محبوبه تحقيق نفع أو دفع ضر، ومن الأمور التى استقرت فى ذهن البشر بالاستقراء والاعتبار أنه ما علق عبد رجاءه بغير الله إلا خاب وذل، وفات مقصوده، أما إذا علق العبد رجاءه بالله فإن الله غنى حميد، محسن إلى العبد مع غناه عنه، يكشف عنه الضر رحمة وإحســاناً، أما الإنسان فلا يقدم إليك نفعاً ولا يدفع عنك ضراً، إلا لمأرب يطلبه من فعله، وحظ يأمله من ذلك. وأكثر ما عند الناس للناس أن يفعلوا بهم الخــير لحظوظهم هم فى هذا الفعل، وليس لله، فإذا أحبوا شخصاً فقد يحبونه لجماله أو رياسته أو كرمه أو .. أو .. إلخ، لأنه يحب أن يناله شىء منه، فإذا انــتفت الصفة التى كانت سبباً فى حبه له زال حبه عنه، وقد يحل مكان الحب كــره وبغض، ومن تأمل أحوال الناس وجد هذا حال معظمهم، فلولا منفعته المأمولة عند محبوبه لما تعلقت النفس بحبه، ولهذا فإن الناس لا يتعلقون بشخص مــا لذاته وإنما لمنفعتهم عنده، يقول ابن تيمية معلقاً على هذه الحالة: "إذا تبين هــذا ظهــر أن أحداً من الخلق لا يقصد منفعتك بالقصد الأول، وإنما يقصد منفعته بك، ... والرب سبحانه يريدك لك لا له، ولمنفعتك بك – وذلك منفعة لك بلا مضرة".

وقــد يفهــم البعض من هذا أن ابن تيمية يدعو إلى نوع من جفوة الناس أو هجرهم. ودفعاً لهذا الوهم الخاطئ نجده يقول، فتدبر هذا. فإن ملاحظته تمنعك عن أن ترجو المخلوق أو تطلب منه منفعة لك... ولا يحملنك هذا حفوة الناس، وترك الإحسان إليهــم، واحتمال أذاهم، بل أحسن إليهم لا لرجائهم، فكما لا تخفهم، فلا ترجهم"(١) وأحسن كما أحسن الله إليك.

هــذه أصول عامة تلقى لنا الضوء على موضوع المحبة، وإلى من ينبغى أن نتوجه إليــه بحبــنا وولائنا. والرسول صلى الله عليه وسلم قد وصف المؤمن بأنه حارث همام، كثير الهم والفعل.

---

(١) كتاب التوحيد لابن تيمية ص٨٤ تحقيق المؤلف.

ولابد لكل نفس من مطلوب تتعلق به إرادها، وتتوجه إليه بعبادها وقصدها، وقد لا يحصـــل لها المطلوب إلا بوسائل معينة. فالمرء محتاج فى تحقيق مرادها ومطلوبها إلى من يعينها. ولو تأملنا قليلاً نجد أن مرادات النفس فى هذه الحياة كثيرة ومتنوعة، لكنها كلها تطـــلب لغيرها، ولا يراد شيء منها لذاته أصلاً فهى مرادات بالعرض وليست مرادات بـــالذات، ولكـــن النفس البشرية لا يحدث لها الأمان والاطمئنان إلا بتعلقها بمراد تطلبه لذاتـــه لا لغـــيره، وتقصده لذاته قصد الغايات وليس قصد الوسائل؛ وتستعينه لأنه هو المعين، وليس وسيلة إليه، فيكون هو مستعانها ومعبودها، فيتعلق به حبها. وهذا لا يكون إلا لله، وهنا نجد الاستعانة تتلازم مع العبادة لأن العبد لا يعبد إلا من يستعينه ويستهديه فيدعوه ويقصده[1].

وكبار الصوفية والمتقدمون منهم يتفقون على هذه الأصول العامة فى معنى المحبة، ويجعلونها صفة لله كما وصف نفسه بذلك، ولا يتأولونها، ويجعلونها صفة للعبد كذلك. كمـــا يتفق الصوفية على أن حال المحبة مقيدة بالخوف من الله والرجاء فيه، ولذلك فهم يجعـــلون أحوالهم فى المحبة مقيدة بفعل المأمور رغبة فى الثواب، وترك المحظور رهبة من العقـــاب، وهذا حال كثير منهم. ويحكى ابن تيمية عن سهل التسترى قوله "أصل كل خير فى الدنيا والآخرة الخوف من الله"[2] والوجل من الله متضمن خشيته ورجاءه، وإلا لكـــان ذلـــك قنوطاً ويأساً، فالمحبة عند كبار الصوفية ومشايخهم هى التى تقتضى فعل المأمور وترك المحظور.

والمحبة فى المؤمن على مستويين :

١- المســـتوى الأول : وهو درجة السابقين، فيحب المؤمن ما أمر الله بحبه، وما أحبه رسوله وأمر بحبه. وهذا المستوى يشمل فعل الواجبات والنوافل. وكرائم الأخلاق، وهذا حال المقربين إلى الله.

٢- المستوى الثانى وهو حال المقتصدين. الذى يمثل الحد الأدنى من الإيمان، وليس بعده مـــن الإيمـــان حبة خردل. وهذا هو الحب الواجب لتحقيق معنى الإيمان، كما قال

(١) راجع كتاب التوحيد لابن تيمية ص٨٠-٩٠.

(٢) الإيمان لابن تيمية ص١٩.

صـــلى الله عـــليه وسلم، لا يؤمن أحدكم حتى أكون أحب إليه من نفسه، وماله، والـــناس أجمعـــين، فهذا النوع يلزم عنه أن يكون الله ورسوله أحب إلى المؤمن مما سواهما.

والناس هنا درجات حسب صفاء قلوبهم وامتلائها بحب الله :

١- فهـــناك قوم يملكون القدرة والإرادة والمحبة، لكنهم يتوجهون بها إلى ما حرم ونهى عنه، فيحبون ما أبغض الله ويبغضون ما أحب الله وهذا حال كثير من الخلق.

٢- وهـــناك من يملك القدرة والإرادة، والمحبة ويتوجهون بها إلى تحقيق معنى الحب لله، وفى الله، فهـــؤلاء سادة المحبين، وهذه المحبة الصادقة هى التى تدفع المؤمن إلى فعل الطاعة حباً لها وترك المعصية كراهة لها.

٣- وهناك من يملك الإرادة الصادقة والمحبة التامة، لكن تنقصه القدرة والاستطاعة التامة، فهـــؤلاء يأتون ما يحبه الله ورسوله قدر استطاعتهم، وفى حق هؤلاء قال صلى الله عـــليه وسلم: إن بالمدينة لرجالاً ما سرتم سيراً ولا سلكتهم واديا إلا كانوا معكم، قالوا: وهم بالمدينة يا رسول الله؟ قال : وهم بالمدينة، حسبهم العذر(١).

٤- وهناك قسم رابع فيه قدرة ناقصة، وإرادة للحق قاصرة، وفيه من إرادة الباطل الأمر الكثير. وهذا شأن ضعفاء المؤمنين(٢).

وهـــذا المعنى السابق للمحبة يكاد يكون محل اتفاق بين سلف الأمة. ويحكى ابن تـــيمية أن كـــبار الصوفية الملتزمين بالكتاب والسنة يتفقون على هذا المعنى، ومن أبرز ملامحـــه أنـــه لا يؤدى بالمحب إلى نوع من الفناء، أو السكر، كما لا يلزم عنه ما يقول بعض الصوفية من الحلول أو الاتحاد، أو ما شابه ذلك.

المحبة عند الصوفية :

إذا قـــرأنا تـــراث الصـــوفية ومقالاتهم فى المحبة فإننا نستطيع أن نميز بين اتجاهين فى المحبة :

---

(١) انظر البخارى ٤/ ٢٦ (كتاب الجهاد - باب من حبة العذر).

(٢) راجـــع التحفة العراقية لابن تيمية ص٧١ وما بعدها؛ قاعدة فى المحبة لابن تيمية (لوحة ١٦٩أ) مخطوط بجامعة الدول العربية رقم ١٢٩ تصوف.

الاتجـــاه الأول : وهـــو مل يلتزم فى تعبيره عن المحبة بالمعنى السابق، ويتمثله فى ســـلوكه، فيكون المحب واعياً بماذا يقول، أو ماذا يفعل، ويجئ مقاله عن المحبة معبراً عن حاله فيها، ملتزماً فى ذلك بالأوامر والنواهى الشرعية.

أما الاتجاه الثانى : فنجد المحبة عنده تأخذ معنى خاصاً اصطلاحياً وتجد تعبيره عنها يأخذ شكلاً رمزياً أقرب ما يكون إلى الألغاز التى قد لا يفهمها إلا نمط معين من خاصة الصوفية. ويتضح لنا ذلك من أقوالهم فى المحبة.

وقد ذكر القشيرى فى رسالته أقوالاً كثيرة فى المحبة . لكنها على كثرتها لا تخرج عن هذين الاتجاهين.

فالاتجـــاه الأول يمثله قول التسترى فى المحبة أنها : معانقة الطاعة ومباينة المخالفة، بمعـــنى أنهـــا التزام بأوامر الله ونواهية، فيكون المحب موجوداً عند الطاعة. مفقوداً عند المعصية.

وأيضاً قال أبو على الروذبادى : المحبة الموافقة أى موافقة الأمر والنهى.

ونجد أصحاب هذا الاتجاه من الصوفية يرفضون استعمال لفظ العشق أو الشوق فى موضع المحبة. التزاماً منهم بألفاظ القرآن واستعمالاته. فإن لفظ المحبة لفظ قرآنى. أما لفـــظ العشـــق أو الشـــوق فهى قد تصلح للتعامل بها بين البشر، أما مع الله فلا يجوز استعمالها ولا وصفه بها، لا عاشقاً ولا معشوقاً، ويعلل أبو على الدقاق ذلك بأن لفظ العشـــق يحمل معنى تجاوز الحد فى المحبة، والحق سبحانه لا يوصف بأنه يتجاوز الحد، لا عاشـــقاً ولا معشوقاً، فلا يصح إطلاق لفظ العشق فى حقه[1] لأنه لو جمعت محبته الخلق كلهم فى شخص واحد ما بلغ ذلك استحقاق قدر الله، فلا يقال أن عبداً جاوز الحد فى حبه لربه.

أمـــا أصحاب الاتجاه الثانى – وهم الكثرة الغالبة فى تراث الصوفية فقد عبروا عن حـــالهم فى المحبة بألفاظ رمزية. وغلوا فى ذلك حتى خرج بعضهم عن المحبة المشروعة إلى ألوان من الفناء الذى انتهى ببعضهم إلى الحلول أو الاتحاد، فكان حالهم بدعيا لا شرعياً.

(١) انظر الرسالة القشيرية ص١٤٥.



ولقد ذكر القشيرى عن السرى السَّقطى قوله فى المحبة : لا تصلح المحبة بين اثنين حتى يقول أحدهما للآخر: يا أنا.

وقال الشبلى : المحب إذا سكت هلك.

وقـــال أبو يعقوب : لا تصلح المحبة إلا بالخروج عن رؤية المحبة إلى رؤية المحبوب بفناء علم المحبة.

وتكـــلم الشيوخ فى المحبة فى موسم الحج وكان فيهم الجنيد، وكان صغير السن. فقالوا له: هات ما عندك يا عراقى. فأطرق رأسه ودمعت عيناه، ثم قال: عبد ذهب عن نفسه، متصل بذكر ربه، قائم فى حقوقه، ناظر إليه بقلبه، أحرق قلبه أنوار هويته، وصفاً شربه من كأس وده، وانكشف له الجبار من أستار عينيه، فإن تكلم فبالله، وإن نطق فعن الله، وإن تحرك فبأمر الله وإن سكت فمع الله، فهو بالله ولله ومع الله. فبكى الشيوخ.

وقيل : المحبة سكر لا يصحو صاحبه إلا بمشاهدة محبوبه.

وقيل : الحب أوله ختل وآخره قتل(١).

ولقـــد تطور مفهوم المحبة عند كثير من الصوفية وزاد بعضهم فى استعمال الرمز والـــتعمية، حـــتى أن الكلاباذى وهو من كبارهم صرح فى كتابه "التعرف" بأن للقوم عبارات تفردوا بها، واصطلاحات فيما بينهم لا يكاد يستعملها غيرهم.(٢)

ويمكن القول بأنه طرأ فى أواخر القرن الثالث الهجرى تغير وتحول على نمط الحياة الروحية فى الإسلام عامة – أقول تغيراً ولا أسميه تطوراً – لأن مفهوم التطور يقتضى أن يكون هناك علاقة بين الأصل والفرع الجديد الذى تطور عن آصله، أما الذى طرأ على الحيـــاة الروحية عند الصوفية فهو تغير وتحول، حيث لا نجد علاقة ولو قليلة بين ما ظهر فى آخر القرن الثالث والقرن الرابع الهجرى وما كان سائداً بين كبار الصوفية فى القرنين السابقين، فلقد تحول مفهوم الحب عند صوفية القرن الرابع تحولاً جذرياً عما قرأناه عند مـــتقدميهم، ونشأ عن هذا المفهوم الجديد مذاهب مختلفة فى الفناء، والحلول، والاتحاد،

(١) الرسالة ص١٤٥-١٤٦.
(٢) التعرف ص١٣٢.

واتخذ بعض الصوفية من أسماء المحبوبات رمزاً يتغنى به مشيراً إلى محبوبه وهو الله، وتحدثوا فى الفناء والبقاء والصحو والسكر... إلخ. وتحول التصوف على يد متصوفة القرن الثالث وما بعده من سلوك واقتداء، إلى تمذهب وابتداع، يقول الكلاباذى معبراً عن هذا التحول الخطير "... لم يزل يدعو الأول الثانى والسابق التالى بلسان فعله.. حتى قلّ الرغب، وفتر الطلب. فصار الحال أجوبة ومسائل، وكتبا ورسائل، فالمعانى لأربابها قريبة، والصدور لفهمها رحيبة ، إلى أن ذهب المعنى، وبقى الاسم، وغابت الحقيقة وحصل الرسم، فصار التحقيق حلية، والتصديق زينة، وادعاه من لم يعرفه، وتحلى به من لم يصفه، وأنكره بفعله من أقره بلسانه، فجعل حقه باطلاً، وسمى عالمه جاهلاً، وانفرد المستحقق فيه ضعفاً به، وسكت الواصف له غيره عليه، فنفرت القلوب منه، وانصرفت النفوس عنه، فذهب العلم وأهله، والبيان وفعله، فصار الجهال علماء، والعلماء أذلاء"(١).

وأشار القشيرى فى أول رسالته إلى شىء من ذلك أيضاً(٢).

ويمكن القول على سبيل الإجمال أن تعريف التصوف قد تغير عند متصوفة القرن الثالث وما بعده تبعاً لما طرأ عليه من تحول وتغير، ووصفه كل شيخ بوصف خاص من واقع حاله، ونلمح فى كثير من تعريفات القرن الثالث أثراً لثقافات مختلفة بدأت تطغى على ما هو إسلامى أصيل فى الحياة الروحية، وظهر بشكل مذهبى اصطلاحى كلام فى المحبة، والعشق، والوجد ، والصحو والسكر، والفناء والبقاء، و لم يكد ينتهى القرن الثالث حتى وجدنا عند بعضهم كلاماً فى الحلول والاتحاد والظاهر والباطن والحقيقة والشريعة مما يدل على الآثار الأجنبية التى بدأت تؤثر فى مسيرة الحياة الروحية لدى هؤلاء المتصوفة.

وفى كتب الصوفية آثار ومرويات كثيرة يمكن مقارنتها بما يروى عن أوائل الزهاد فى القرن الأول والثانى، لندرك الفرق واضحاً بين هؤلاء وأولئك، قرباً أو بعداً عن روح الإسلام ومنهجه، فالجنيد (ت٢٦٧هـ) وهو ملقب بسيد الطائفة - يمكن لقارئه أن يدرك الفرق بين أقواله وأقوال نظرائه فى أواخر القرن الأول والثانى من أمثال الحسن البصرى وسفيان الثورى وغيرهم. فهو يتكلم عنن الفناء، والحقيقة، والقبض. والبسط،

(١) التعرف ص: ٢٧.
(٢) راجع الرسالة : ص٢-٣.

فيقـــول : قعدت ثلاثين سنة حارساً على باب القلب وحفظت القلب وقد حافظ على قـــلبي عشر سنوات، والآن بعد عشرين سنة لا أعلم شيئاً عن القلب، ولا يعرف القلب شـــيئاً عني، غادرت الدهر بحيث بكى عليَّ أهل الأرض والسماء، ثم صرت بحيث كنت أبكى أنا على غيابهم، والآن أصبحت بحيث لا أعلم عنهم ولا عن نفسى شيئاً، الخوف يقبضـــنى، والرجاء يبسطنى، فمهما أكن منقبضاً بالخوف يكن ثمة فناء، وعندما أنبسط بالرجاء، يعيدون إلّى نفسى.

كمـــا ورد عـــن الجنيد عبارات قد تشير إلى أنه يقول بالاتحاد فيروى عنه قوله: فقدت يوماً قلبى، فقلت يا إلهى رد على قلبى. فسمعت منادياً يقول: ياجنيد نحن سلبناك القـــلب لكـــى تكون معناً.. أتريد أن تبقى مع غيرنا؟ هنيئا لذلك الشخص الذى نال الحضور ولو ساعة واحدة طيلة عمره.

التصوف هو أن يميتك الحق عنك ويميتك به.

من يقول : "الله" دون أن يراه فهذا كذب.

وتكلم فى المعرفة فقال : من زعم معرفة الوجود جهل عند حصول العلم. قالوا" أضف أنت. فقال: إنه هو العارف والمعروف.

مـــا دمت تقول: الله، وتقول : عبد. فهذا شرك؛ لأن العارف والمعروف واحد، كما قالوا: ليس فى الحقيقة إلا هو. ها هنا الله فأين العبد؟ أى أن الكل هو الله(١).

وحين يتكلم السراج فى كتاب "اللمع" عن المحبة عند الصوفية نجده يذكر الآيات والأحاديث التى يحاول أن يبرر بها رأى بعض الصوفية فى مذهبهم فى المحبة ثم يقسمها إلى أحوال ثلاثة :

١- محبة العامة، وهى من أحسان الله إلى العبد لأن قلب العبد مجبول على محبة من يحسن إليه، وقد اشترط "سمنون" لهذا النوع من المحبة "صفاء الود مع دوام الذكر" لأن من أحب شيئاً أكثر من ذكره على لسانه وفى قلبه.

٢- محـــبة المـــتحققين. وهى وليدة نظر القلب فى الصفات الإلهية، ويصفها أبو الحسين النورى بقوله : إنها هتك الأستار وكشف الأسرار.

---

(١) تذكرة الأولياء الباب ١٣ – فى ذكر الجنيد. عن تاريخ التصوف د. قاسم غنى ترجمة د. أحمد القيسى د. محمد مصطفى حلمى؛ ص٧٦-٧٩.

٣- محـــبة العارفين. وهى وليدة المعرفة الكاملة بأن الله يحبهم بدون سبب أو علة، وإنما بمحض فضله. وهم كذلك يحبونه بدون علة أو سبب. ومن خصائص هذا النوع أن يفـــنى المحـــب فى محـــبوبه عـــن محبته، فإذا كان عالماً بمحبته فى نفسه فمحبته غير صـــحيحة، ولا تصح المحبة هنا إلا بفناء المحب عن حبه، وعن علمه بحبه، وقد عبر عـــنها الجنيد بقوله: المحبة أن تحل صفات المحبوب محل صفات المحب مصداقاً لقوله: فـــإذا أحببـــته كنت سمعة الذى يسمع به وبصره الذى يبصره به ويده التى يبطش بها"(١).

وبالمقارنـــة السريعة بين هذه الأقوال وما قرأناه سابقاً عن زهاد القرنين السابقين نستطيع أن ندرك الفرق الكبير بين هذا وذاك، ولم يكن الجنيد بدعاً فى ذلك فقد شاركه فى هذه الظاهرة كثيرون من نظرائه أمثال السرى السقطى المتوفى ٢٥٣هـــ، وأبو اليزيد البسطامى (ت٢٦١هـــ) والشبلى (ت٣٣٤هـــ)، ووصل هذا التحول قدرا كبيرا لدى كل من ذى النون المصرى (ت٢٤٥هـــ) والحسين بن منصور الحلاج (٣٠٩هـــ).

وهـــذه الأفكار الجديدة التى طرأت على مسار الحياة الروحية فأبعدها عن روح الإســـلام ومنهجه بدأت من كلام الصوفية عن المحبة أحياناً وعن المعرفة أحياناً أخرى، ورغم اختلاف كل صوفى فى هذا القرن عن الآخر فى التعبير عما يجده من حاله، إلا أن كـــلام معظمهم فى هذه القضايا السابقة مضافًا إليها كلام بعضهم فى التوحيد كان يميل إلى معنى الاتحاد والحلول الذى هو تطور طبيعى لكلامهم فى الفناء. والمحبة، والمعرفة.

ولمـــا شاع بين الناس كلام الصوفية فى هذه الأمور قام كثير من الفقهاء والعلماء بالرد عليهم وإبطال مذهبهم، وتدخلت السلطة الحاكمة فى أحيان كثيرة ضد هذا التيار الذى تفوح فيه روائح غريبة عن الإسلام وأصوله كما حدث فى مقتل الحلاج.

وابـــتداء من أول القرن الرابع الهجرى يبدأ التصوف مسيرته المذهبية. لينتقل من مســـتوى الممارســـة العملية والسلوك التطبيقى. إلى مستوى التأمل التجريدى والكلام

(١) راجع اللمع ص٧٠ وبعدها؛ تاريخ التصوف د. قاسم غنى ص٤٦٨-٤٧٠.

الـــنظرى، فيأخذ كل صوفى يضع لنفسه مذهباً وطريقة خاصة به، ويلتف حوله مجموعة من تلاميذه يطلق عليهم لفظ المريدين فيأخذون عنه وينشرون طريقته وتعاليمه.

ولابد من وضع علامات بارزة نميز بها بين مسيرة التصوف فى القرن الثالث وما بعده ومسيرة الحياة الروحية فى صدر الإسلام[1] :

١- لم تكـــن الحيـــاة الروحية فى سابق عهدها غريبة على روح الإسلام كما وجدناها متمثـــلة فى سلوك الحسن البصرى وسفيان الثورى وأويس القرنى، وكما هو حال أهل الصفة. أما فى القرن الثالث وما بعده، فقد ظهرت تيارات وافدة على المفهوم الإســـلامى للحياة الروحية، فظهرت معانى جديدة تولد عنها حديثهم فى المقامات وظهرت فكرة الاتحاد والحلول، وكل ذلك غريب على الفكر الإسلامى الصحيح.

٢- تحول مسار الحياة الروحية على يد بعض الصوفية إلى مذاهب نظرية وفلسفية، فقل العمـــل ولنعدم السلوك. وكثر الجدل النظرى باستعمال الاصطلاحات الخاصة التى طال بحثهم فى تحديد معناها.

٣- ظهـــرت اللغة الرمزية فى عبارات الصوفية ولم يكن لها وجود من قبل، ويقال أن ذا النون المصرى أول من لجأ إلى هذا الأسلوب فى التعبير.

٤- ظهـــر فى هـــذا القـــرن تأثـــر صوفية الحلول والاتحاد بأصحاب الثقافات المختلفة كالأفلاطونيـــة المحدثـــة، والغنوصية المسيحية، والفيدانتا الهندية، ولما قرأ المتأخرون تراث هؤلاء اعتقدوا أنهم يمثلون الحياة الروحية فى الإسلام تمثيلاً صحيحاً، وقد بدا فى تراثهم تأثرهم بالثقافات المختلفة، فطردوا هذا الحكم على الإسلام كله فى مبادئه وأصـــوله. كمـــا هو شأن المستشرقين فى أحكامهم على التصوف حيث قالوا أنه مقتبس من الثقافات الأجنبية المختلفة.

٥- ظهـــر فى هذه الفترة بداية الطرق الصوفية. فكان يلتف حول كل شيخ مجموعة من تلامذته ينقلون عنه ويتعلمون منه، وكان هو بمثابة المرشد لهم وصاحب سلطة عالية

(١) راجع تاريخ بغداد ١٢٢/٨ وما بعدها.

عليهم، وكان لشدة ارتباطهم به وملازمتهم له، وتفانيهم فى خدمته، لا يعصون له أمراً، وقالوا فى تأكيد ذلك: من ليس له أستاذ أو شيخ كان شيخه الشيطان.

وينبغى أن نشير هنا إلى أن التحول الذى طرأ على مسار الحياة الروحية قد واكبه فى نفس العصر ظهور كثير من الانحرافات التى طرأت على الفكر الإسلامى كله. فقد ظهرت فرقة الباطنية بعقيدتها الفاسدة، كما وصل الغلو الشيعى حدا كبيراً فى عقيدة الإمام والإمامة والعصمة، وبين الشيعة والباطنية والصوفية نشأت ونمت فكرة الظاهرة والباطن، والتأويل الرمزى للقرآن، واخذت كل فرقة تجذب نصوص القرآن نحو مذهبها. تأييداً له وعملاً على نشره وشيوعه، كما ظهرت جماعة إخوان الصفاء. وفرقة الإسماعيلية. والقرامطة. وكان لكل منها هى الأخرى منهج خاص فى نشر تعاليمها الخاصة. التى راحت تؤيدها بتأويل القرآن وصرفه عن ظاهره. ولم تسلم أحاديث الرسول وآثار أهل البيت من وضع هؤلاء ودسهم لكثير من الأحاديث المكذوبة على الرسول، وكذلك لم يسلم تراث أهل البيت من تزويرهم ونسبتهم لكثير من الأقوال إلى أهل البيت زورا وبهتاناً. ومن يقرأ تاريخ القرن الثالث والرابع الهجريين وظروف نشأة هذه الفرق، لابد أن يدرك الخيوط القوية بين هذه التيارات الجديدة الغريبة على الحياة الإسلامية، ولابد أن يدرك أن هناك خيوطاً مشتركة وعقلاً يفكر وينظم، فليس من قبيل المصادفة أن نجد فكرة الظاهر والباطن قاسماً مشتركاً بين كل هذه الطوائف، وليس من قبيل المصادفة، أن نجد خصائص وأوصاف الإمام عند الشيعة هى أوصاف القطب والولى عند الصوفية، وهذه العلامة القوية قد أشار إليها ابن خلدون فى المقدمة(1)، ولم ينس الصوفية هذه العلاقة فى كتبهم وتراجم شيوخهم، فوصلوا مشايخهم بأئمة الشيعة. ورووا أنهم أخذوا الحقيقة عنهم.

فمعروف الكرخى من كبار الصوفية قيل أنه أسلم على يد على ابن موسى الرضا. واعتبره الشيعة وكيلاً له فيما يختص بالعلم الباطن، لأنه تعلم منه الطريقة، وعنه تسلم مشيخة المشايخ وأذن له الرضا فى أن يوصل المريدين الصادقين إلى طريقته.

(1) راجع المقدمة ص٢٢٣.

وبشـــير الحـــافى (ت٢٢٧هـــ) أعلم توبته على يد موسى بن جعفر، كما قابل الشيعة من جانبهم بين جعفر الصادق (ت ١٤٨هـــ) وأبى يزيد البسطامى (ت٢٦١).

وشقيق البلخى أخذ عن الكاظم. والسرى السقطى أخذ عن معروف الكرخى، الـــذى أخـــذ بدوره عن الرضا، والجنيد أخذ عن السرى السقطى فيكون الجنيد متصلاً بالرضـــا فى الأخذ عنه. وهذه الصلة لا ينكرها الصوفية كما لا ينكرها الشيعة أيضاً[1]. وهـــذا يؤكد لنا أن هناك خيطاً قوياً بين ظهور الغلو فى التشيع واكب فى نفس اللحظة بداية ظهور التحول والتغير الذى طرأ على الحياة الروحية عند الصوفية.

ومـــن جهـــة أخرى لو قارنا بين فكرة الظاهر والباطن عند الباطنية، ،والحقيقة والشـــريعة عند الصوفية، سوف ننجد صلة قوية بين الفكرتين، وإن كان بعض الصوفية قـــد ربـــط الحقيقة وقيدها بالشريعة. إلا أن ذلك لا يخفى أن هناك من غالى فى القول بالحقيقة وأنها ليست مباحة لعوام الناس، كما غالى الباطنية فى دعم العلم الباطنى وقالوا أنه محرم على العوام.

ثم ظهرت فكرة العلم اللدنى عند الصوفية، وحاولوا أن يربطوها بالإمام على بن أبى طالب من جهة، وبقصة موسى والخضر من جهة أخرى ليخرجوا من ذلك بدعوى أن الولى قد يعلم من الغيب ما يجهله النبى. كما كان يعلم الخضر أموراً يجهلها موسى.

ومهما يكن من أمر، فلقد شهد القرن الثالث هذا التحول الخطير فى تاريخ الفكر الإســـلامى، ولقد ترك هذا التحول أثاراً سيئة على الحياة السياسية والاجتماعية والدينية إلى يومـــنا هذا، وما زالت هذه الفترة من التاريخ تحتاج إلى فريق من الباحثين المخلصين يعكفون على دارستها بروح نزيهة وموضوعية وصدق مع الله ومع النفس، لكى يجعلوا للدارســـين المعاصرين ما علق بحياتنا الفكرية من شوائب ألصقت بتاريخنا وبديننا، ويعلم الله إنها غريبة عن الإسلام لحماً ودماً.

(١) راجـــع روضـــات الجنات، ص٢٢٩ وبعدها، الرسالة القشيرية ص١١- طرائق الحقائق ١٠٢/٢، وانظر الصلة بين التصوف والتشيع د. كامل الشيبى ص٣٤٥-٣٤٧، ٣٥٨-٣٦٠ ط، دار المعارف بمصر.

الفناء:

لم يعــرف هذا المصطلح الصوفى قبل القرن الثالث الهجرى، وأغلب الظن أن ما نســب إلى رابعــة العدوية من أقوال فناء المحب فى محبوبه غير صحيح، ذلك أن الفناء كمصطلح مذهبى له ظلاله العرفانية الذى لم تعرفه رابعة. و لم يكن موجوداً فى عصرها.

ويحــاول أبو سعيد الخراز أن يشرح مفهوم الفناء ويقربه للعامة بقوله: إذا أناب العــبد إلى الله. وتعلق بالله. وسكن فى قرب الله، نسى نفسه، ونسى ما سوى الله. فإذا قيــل له من أنت وماذا تريد لا يكون له جواب أفضل من قوله: "الله"(1) واعتبره الشبلى مظهراً لناسوته حين قال: الفناء ناسوتى والظهور لاهوتى(2).

وكلمة الفناء تستعمل عند الصوفية فى مقابلة "البقاء" كاصطلاحين يرمز بهما إلى حالــة مــن حالات المريد، والكلاباذى يفسر الفناء بمعنى فناء المرء عن حظه من الدنيا، ويــترك نفسه للحق يتولى تصريفها فى شئون طاعاته. "فيكون (العبد) محظوظاً فيما لله عليه، مأخوذاً عما له، وعن جميع المخالفات. فلا يكون له إليها سبيل وهو العصمة. فلا يجرى على يديه إلا ما أمر الله به، وهذا معنى قول الصوفية: أن يفنى عن أوصافه المذمومة ليبقى بأوصافه المحمودة. ثم يشرح أنواع الفناء فيقول:

فمن الفناء فناء عن شهود المخالفات والحركات بها قصداً وعزماً..

وفناء عن تعظيم ما سوى الله.

وفناء هو الغيبة عن الأشياء رأساً كما كان فناء موسى عليه السلام لما تجلى ربه للجبل فخر موسى صعقاً.

وعلامــة الفــانى ذهاب حظه من الدنيا والآخرة، ومعنى ذهاب حظه من الدنيا مطالبة الأعراض، وذهاب حظه من الآخرة مطالبة الأعواض (3).

---

(1) تذكرة الأولياء للعطار ٤٠٢.

(2) نفس المرجع ٦/٤٤.

(3) التعرف ص ١٤٨-١٥٠.

وينتقل الكلاباذى كلام الصوفية فى الفناء ويقول: إن الفناء هو الغيبة عن صفات البشـــرية. ويـــنقل عن الجنيد أن الفناء حال من لا يشهد صفته، بل يشهدها مغمورة بمغيبها[1].

ولقـــد اختـــلفت أقوال الصوفية فى وصف حال الفانى. هل يبقى على حاله من الفـــناء. أم يعـــود إلى حال الصحو مرة ثانية؟ فالمحققون منهم رأوا أنه لا يرد إلى حالة الصحو مرة ثانية، وعللوا ذلك بأن الفناء وهب وعطاء من الله، وإكرام منه للعبد الذى اختصه بذلك، فلو رده إلى صفته الأولى لكان ذلك سلباً لما وهب، واسترجاعاً لما أعطى ومـــنح، وهـــذا لا يجـــوز فى حـــق الله. ويذكر الكلاباذى من هؤلاء الجنيد والخراز والنورى وغيرهم.

أمـــا الذين قالوا بضرورة العودة إلى حالة الصحو فعللوا موقفهم بأن دوام الفناء يوجـــب تعطيل الأحكام الشرعية، ويعطل حركة الجوارح عن أداء ما فرض عليها من كســـب المعـــاش وأداء الواجبات[2]. ويميل الكلاباذى إلى القول بدوام الفناء. ويرى أن الفانى ليس بالمعتوه ولا بالصعق ولا الزائل عنه أوصاف البشرية، فيصير ملكاً أو روحانياً، ولكـــنه ممن فنى عن حظوظ نفسه، وعن أوصافها، وهذه ليست باختيار العبد وإنما هى فضـــل وعطـــاء من الله ينتقل بها العبد من حال الفناء فى الله إلى مقام البقاء بالله، وهذا الطـــريق ينـــتهى بصاحبه إما إلى الحلول، وإما إلى الاتحاد، كما وقع ذلك لكثير منهم كالبسطامى والحلاج.

ومـــن خصائص الفناء عندهم ذهاب وعيه بمن حوله، فلا يعى الصوفى شيئاً من العـــالم الحســـى، كما لا يعى نفسه أيضاً. وإذا قيل: فنى الصوفى عن نفسه وعن الخلق حوله، فنفسه موجودة والخلق موجودون ولكنه لا علم له بهم ولا به، فيكون غافلاً عن نفسه وعن العالم حوله[3].

(١) المرجع السابق.

(٢) التعرف : ١٥٢-١٥٣.

(٣) انظر الرسالة : ص٣٧.

وتفسير القشيرى لا يتفق مع المأثورات التى رواها عنهم لأنه يحاول أن يقرب معناه لنا بأسلوب نفسى، فيجعله أشبه بحالة نفسية تغشى صاحبها عند مشاهدة شيء جميل يستولى على فكره وعقله، لشدة إحساسه بجماله، ويضرب لذلك مثلاً بنسوة يوسف، حين رأينه وأكبرنه فقطعن أيديهن وقلن: حاشا لله، ما هذا بشرا، إن هذا إلا ملك كريم. ويقول "فما ظنك بمن تكاشف بشهود الحق سبحانه، فلو تغافل عن إحساسه بنفسه وأبناء جنسه فأى أعجوبة فى هذا؟"[1].

لأن تفسيره للفناء بهذه الكيفية يدل على أنه مظهر ضعف ودليل مرض وقهر، وهم يقولون أن ذلك وهب وعطاء من الله، وليس كسباً للصوفى، فهو علامة عندهم على رقى الصوفى وتقدمه فى طريقه، فهو يفنى فى الله ليبقى بالله، وإذا كان كذلك فكيف يفسره القشيرى بهذا المعنى الساذج.

ولقد تنبه بعض الصوفية إلى ما فى القول بالفناء من محاذير ونبهوا عليها، فالطوسى قد أشار فى "اللمع" إلى ما يترتب على الفناء من القول بالحلول والاتحاد، وإمحاء صفات البشرية، وحذر من ذلك، وقال أن البشرية لا تزول عن البشر، وقال أن البغداديين قد أخطأوا فى قولهم أنهم قد دخلوا فى صفات الحق عند فنائهم عن صفات الخلق، وقد أدى بهم ذلك إلى الحلول أو إلى مقالة النصارى فى المسيح[2]. وسوف نعود لمناقشة هذه القضية فيما بعد.

وأصحاب الفناء من الصوفية ينقسمون إلى اتجاهين :

فهناك من يقول بالفناء ولكنه لا يصل به فناؤه إلى درجة الحلول والاتحاد، بل يرى ذلك خطراً على الطريق وخطأ فى المنهج، ويعلن أصحاب هذا الاتجاه براءتهم من الفريق الثانى لخروجهم عن الشريعة نصاً وروحاً، ونستطيع أن نميز من أصحاب هذا الاتجاه، الجنيد، وسهل ابن عبدالله التسترى.

(١) المرجع السابق، وانظر محاضرات فى التصوف الإسلامى د. أبو الوفا التفتازانى ص٧٩. ط سنة ١٩٨٠م.
(٢) اللمع ص٥٤٢. ومحاضرات فى التصوف د. التفتازانى ص٨٠.

أما الفريق الثانى من القائلين بالفناء فذهبوا فى فنائهم إلى القول بالحلول والاتحاد، وقـالوا بإسقاط التكاليف الشرعية، وبالغ بعضهم فى ذلك فادعى أنه الحق. ويمثل هذا الاتجاه أبو يزيد البسطامى والشبلى والحلاج[1].

والفاصـل بين هذين الفريقين فاصل دقيق ورقيق فى نفس الوقت. ذلك أن بداية الطـريق واحدة عند الفريقين، والخلاف فقط فى النهاية، والسراج فى مناقشته للفناء قد أشار إلى أن ذلك يتم مع المرء تدريجياً، بحيث ينتقل الشخص من حال إلى حال. وجعل ذلك على مراحل خمسة.

١- أولها ذهاب حظ المرء من الدنيا والآخرة بورود ذكر الله على لسانه وقلبه.

٢- ذهاب حظه من ذكر الله عند ذكر الله له.

٣- ثم تفنى رؤيته ذكر الله تعالى له حتى يبقى حظه بالله.

٤- ثم ذهاب حظه من الله برؤية حظه.

٥- الوصول إلى مقام الفناء[2].

وكـلا الفـريقين قد يشارك الآخر فى بداية الطريق، ثم ينفرد أصحاب الحلول بمراحل الذهاب والفناء.

وقـد حاول كثير من المتصوفة أن يدافع عن أصحاب القول بالفناء، ويبرر ذلك بأن النفس الإنسانية قد يحدث لها ذلك فى مشاهد كثيرة. غير أن كبار الصوفية أنفسهم قـد وجهـوا نقدهـم الشديد إلى القائلين بالفناء محذرين من عواقبه من ادعاء البعض الدخول فى أوصاف الحق، وإلغاء الاثنينية بين الله والعالم، وهذا لا يقره شرع ولا دين.

عـلى أنـنا نلاحظ من دراسة أقوال القائلين بالفناء أن متقدميهم كانوا يقولون بالفـناء عند رؤيتهم لإرادة الله المطلقة فى هذا العالم، وعند رؤية قضائه الكونى الشامل. ومشيئته العامة، فيرون فناء إرادتهم عند رؤية إرادة الله تعالى لأن إرادتهم خاصة وقاصرة وإرادة الله عامة ومطلقة. وهذا يسمى فناء فى التوحيد.

(١) راجع محاضرات فى التصوف أ.د. أبو الوفا التفتازانى. ص٨٠.

(٢) اللمع ص ٩٧. وانظر فى التصوف الإسلامى ص٩٩.

أمـــا المتأخرون منهم فكان فناؤهم من منطلق استغراقهم فى محبة الله، وهذا فناء اتحاد وحلول. وكلا الموقفين على خطر عظيم من ناحية الشرع ومن ناحية العقل.

من صوفية القرن الثالث

ذو النون المصرى ومذهبه :

يعتبره كتاب الصوفية مؤسس طريقتهم فى المعرفة والمحبة، بل هو الواضع الحقيقى، لأســس التصوف وأول من تكلم عن المقامات والأحوال بمصر، وهو من أهل النوبة من قرية أخميم بصعيد مصر. كان أبوه مولى لقبيلة من قريش ثم أعتقته وأدخلته فى ولائها[1].

واسمه أبو الفيض ثوبان بن إبراهيم، توفى سنة ٢٤٥هـــ، ولا نعلم تاريخ مولده، قيل أنه تتلمذ على الإمام مالك بن أنس، المتوفى سنة ١٧٩هـــ ونقل عنه كتاب الموطأ. ويـــبدو أن هذه الرواية لا أساس لها لأن الفارق الزمنى بين وفاة الإمام مالك ووفاة ذى النون تقارب الستين عاماً، وإذا صحت الرواية فإن ذلك يكون فى سن طفولة ذى النون المـــبكرة الـــتى لا تتسع لذلك. كان أستاذه فى التصوف شقران العابد، كما حكى ابن خـــلكان فى ترجمته، ويذكر الجامى أن أستاذه كان إسرائيل المغربى، وصفه ابن خلكان بالحكمـــة والفصاحة، وأنه كان من الملامتية فكان يختفى تقواه عن الناس ويظهر أمامهم بمظهر المستخف بالشريعة، ولذلك عده المصريون زنديقاً[2].

وابن النديم ترجم له ضمن الحكماء والفلاسفة[3] المشتغلين بالكيمياء.

والذى يقرأ ما كتبه الصوفية رواية عن ذى النون فى المعرفة والمحبة والفناء، يدرك ما أحدثه ذو النون من تغير فى طريق الصوفية، فقد طلع على الناس بكلام جديد لا عهد لهم به فى المقامات والأحوال والحب والمعرفة، وقال بالكشف وأن هناك ظاهراً وباطناً[4] والقفطـــى يذكره على أنه من طبقة جابر بن حيان فى صناعة الكيمياء، وتقلد عنه علم

(١) راجع ابن خلكان الوفيات ٢٩٤/١، نفحات الأنس لعبدالرحمن الحامى ص٣٥.
(٢) تذكره الأولياء ١١٤/١-١١٥.
(٣) الفهرست ص٣٥٣-٣٥٨.
(٤) انظر ظهر الإسلام. أحمد أمين ص١٦٨.

الباطن، ولعل أقدم من ترجم لذى النون هو المسعودى فى كتابه مروج الذهب، وحكى فى كتابه أنه جمع معلوماته عنه من أهل قريته إخميم مسقط رأى ذى النون عند زيارة لها، وذكـــر عنه من المهتمين بحل رموز البرابى فى إخميم، ووصل إلى حل كثير من رموزها، ونقوشها المرسومة عليها[1] وقريته كانت حافلة بالرسوم القبطية القديمة، وتعلم منها ذو الـــنونن فـــنون التنجيم والسحر، إذ قيل أنه اشتغل بها، واشتغل بالطلاسم أيضاً، ولعل صـــناعة الكيمياء قد تعلمها من جابر بن حيان الذى أخذها بدوره عن جعفر الصادق، وهذا ما يؤكد الشيعة فى كتبهم[2] ومال إليه ابن النديم فى الفهرست.

ويذكـــر القشـــيرى أن ذا النون أو من عرف التوحيد بالمعنى الصوفى، وأول من وضـــع تعريفات للوجد والسماع[3] وأول من استعمل الرمز فى التعبير عن حاله، فكان يتكلم عن كأس المحبة التى يسقى الله بها العارفين والمحبين، ولقد قطع الحب الصوفى شوطاً كبيراً على يد ذى النون، فوصل به إلى درجة الاتحاد بالمحبوب، وعبر عن ذلك شعراً فى قوله :

اطلـــــبو لأنفســـــكم ... مثـــلما وجـــدت أنـــا
قـــد وجـــدت لى سكنا ... ليـــس فى هـــواه عـــنا
إن بعــــدت قــــرَّبنى ... أو قـــربت مـــنه دنـــا[4]

ويفســـر بعض الباحثين اشتغاله بالسحر والتنجيم بأنه كان على علم باسم "الله الأعظـــم"، وكان يستخدمه فى تحقيق الخوارق المادية والمعنوية معاً، ومن هنا فقد اشتغل بالسحر والكيمياء، وقد تكلم فى العلم الباطن، والعلم اللدنى، مما لم يكن لأهل مصر علم بـــه، وذلـــك قد يدلنا على صلة ذى النون بالإسماعيلية والباطنية، ولا سيما أن نشاط الإسماعيـــلية والباطنية كان قد بدأ سراً فى الدعوة إلى الإمام محمد بن إسماعيل (ت١٩٨ هــــ)، وكان هذا النشاط موجهاً إلى شمال إفريقيا ومصر، ولعل فى كلام ذى النون ما

(١) المسعودى. مروج الذهب ٢/٤٠١، وانظر فى التصوف الإسلامى نيكلسون ص٩-١١.
(٢) راجع الصلة بين التشيع والتصوف د. كامل الشيبيـــى ص: ٣٦٠ ومابعدها.
(٣) الرسالة ص ٥، ٨.
(٤) صفوة الصفوة : ٤/٢٨٧.

يــدل على هذا الأثر الإسماعيلى، وأسرار إخوان الصفاء. فقد ذكر لأصحابه يوماً: من أراد طــريق الآخــرة فليكثر مساءلة الحكماء ومشاورتهم، وليكن أول شىء يسأل عنه العقل، لأن جميع الأشياء لا تدرك إلا بالعقل. ومتى أردت الخدمة لله، فاعقل لم تخدم؟ ثم أخدم[1].

وهــذا الــنص إن صحت نسبته إلى ذى النون فإنه يذكرنا بأسلوب أبى حيان التوحيدى فى المقابسات، وما يرويه عن حكماء الإسماعيلية الذين لم يفصح فى كثير من الأحيان عن أسمائهم، ومعلوم أن منطق العقل والاحتكام إليه ليس من منهج الصوفية فى طــريقهم، ولذلك فإن غرابة النص تبدو واضحة على تراث الصوفية وإن كانت مسايرة لــلمروى عن ذى النون نفسه، وهذا دليل آخر على صلته بالإسماعيلية وإخوان الصفا، وكما أشار إلى أن النفس الإنسانية يمكن لها أن تتجرد فتصير روحاً خالصة وتبلغ مقاماً رفيعــاً "فالطبيعة النقية هى التى يكفيها من العظمة رائحتها ومن الحكمة إشارة إليها"[2] وكان يرجع أصل الخلق إلى النور المحمدى[3] وهذه المعانى كلها كانت معروفة ومتداولة بــين الإسماعيــلية وفكرتهم عن الإمام المعصوم. أو بين إخوان الصفا، وكذلك الباطنية، وغــلاة الشيعة. وهذا يبين لنا أن الغلو والانحراف الفكرى والعقائدى كان متزامناً بين هــذه الفرق الغلاة. وإن كثيراً من صوفية القرن الثالث وما بعده قد تأثروا إلى حد كبير بهذا التيار وتمثلوه فى سلوكهم وعبروا عنه فى المأثور عنهم.

ولقــد عــرف ذو الــنون بمذهبه الخاص فى المعرفة الذى هو أقرب إلى العرفان والغنوصــية منه إلى المعرفة العقلية. فلقد سأله مريدوه: كيف عرفت ربك؟ قال: عرفت ربى بربى، فلولا ربى ما عرفت ربى. وأعرف الناس بالله أشدهم تحيزاً فيه.

وأقــوال ذى النون فى المحبة والمعرفة تعبر عن مذهب مستقل فى الفناء والاتحاد. وكما أشرنا من قبل فلم يكن القول بهذه المذاهب خاصاً بمتصوف معين، بل كان السمة الغالبة على تراث متصوفة القرن الثالث وما بعده.

(١) حلية الأولياء لأبى نعيم ٢٥٣/٩ . وانظر الصلة بين التصوف والتشيع ص٣٦٣.
(٢) الحلية ٢٤٧/٩.
(٣) تذكرة الأولياء ١١٢/١ عن الصلة بين التصوف والتشيع ص٣٦٥.

أبو القاسم الجنيد (ت ٢٩٧هـ) :

هو من الشخصيات البارزة فى تاريخ التصوف، إذ يعتمد على آرائه وأقواله كثير من الصوفية، وخاصة فى التوحيد ، والمعرفة، والمحبة. وهو من القائلين بالفناء. ولكن فناؤه يختلف عن النمط الذى نجده لدى البسطامى والحلاج. ذلك أن الجنيد لا يذهب إلى نوع من الحلول أو الاتحاد فى قوله بالفناء، وإنما يحتفظ بالصحو ويرفض الشطح ويؤثر البقاء على الفناء، وقوله بالفناء يعوج إلى مذهبه الخاص فى التوحيد. توحيد إرادة العبد مع إرادة الله.

وكان يجمع بين الحقيقة والشريعة فى مذهبه، ولا يرى فصلاً بينهما، بل إن الحقيقة عنده يجب أن تستمد نورها من نور الشرع.

ويرى ابن تيمية أن الجنيد من المتصوفة المعتدلين فى القول بالفناء، ولذلك كان يحتج كثيراً بأقواله فى الفناء على أولئك الذين ذهبوا إلى نوع من الحلول أو الاتحاد فى فنائهم.

ويركز الجنيد فى مذهبه على دقائق التوحيد وأسراره. وكلهم ينقل عنه عبارته الشهيرة "أن التوحيد إفراد القديم عن الحديث" وهذا التعريف يرسم لنا معالم مذهب الجنيد. فليس توحيده حلولا، ولا اتحادا، ولكنه تمييز واضح بين الخالق والمخلوق.

ونص الجنيد فى كثير من أقواله على أن الخالق مباين لخلقه، على عليهم غير حال فى شيء من مخلوقاته، وكان مذهبه فى ذلك يمثل تصوف الفقهاء فى عصره، لأنه يعتمد فى منهجه - كما يرى ذلك كثيرون - على الكتاب والسنة. وكان يقول لمريديه: من لم يحفظ القرآن ولم يكتب الحديث لا يقتدى به فى هذا الأمر، لأن علمنا هذا (يشير إلى التصوف) مقيد بالكتاب والسنة. وكان يقول : كل الطرق مسدودة على الخلق إلا من اقتفى أثر الرسول واتبع سنته، ولزم طريقته، فإن طرق الخيرات كلها مفتوحة عليه(١) والفناء الذى يقول به الجنيد هو نهاية التوحيد الحقيقى، عندما يحس العبد بفناء إرادته عند رؤية إرادة الله، فيكون العبد شبحاً بين يدى الله تجرى عليه تصاريف أقداره

(١) طبقات الصوفية ١٥٦، ١٥٩. وانظر محاضرات فى التصوف ص٨١.

ومشـــيئته وتدبـــيره، وهذا يؤدى بالطبع إلى ذهاب حسه عن محسوسه، وهذا النوع قد عرفه الصوفية فيما بعد بأنه الفناء عن السوى. أو الفناء عن الأغيار.

وهذا النوع من الفناء وإن كان محموداً عند كثير من الدارسين إلا أنه يدل على أن صـــاحبه لم ير فى فنائه إلا إرادة الله الكونية، وقضاءه الكونية، ومشيئته الكونية، أما إرادته الدينية وقضاؤه الديني ومشيئته الدينية، فقد غابت عنه حال فنائه، ومعلوم أننا لم نطالب بالوقوف على حقائق هذه الصفات الكونية، ولا العمل بمقتضاها، ولا العلم بها، لأنهـــا أمر غيبى قد استأثر الله بعلمه، وحجبه عن أصفيائه ورسله. وقد طلب الشرع منا أن نؤمن بها فقط، دون العمل بمقتضاها أما الإرادة الدينية والقضاء الديني، فإن الله تعالى قد تعبدنا بهما، والعمل بمقتضاهما، ويجب علينا العلم بهما، ولذلك فإن الرسل لم يأمرونا بالقضاء الكونى، وإنما أمرونا بتنفيذ ما قضاه الله دينا وبما أراده شرعاً. وهذا قد جاءت به الأوامر والنواهى التشريعية وفصلته السنة النبوية.

أما الفناء عن إرادة الشخص عند رؤية إرادة الله فهذا قد أدى بأصحابه إلى محاذير كـــثيرة؛ فقال بعضهم بإسقاط التكاليف، وفسر بعضهم قصة أكل آدم من الشجرة فى ضوء هذه الرؤية للإرادة الكونية فقط. وكذلك عصيان إبليس حين امتنع من السجود لآدم أن آدم لم يعص الله حين آكل من الشجرة، وأن إبليس لم يعص الله حين امتنع عن الســـجود لآدم، وحجتهم فى ذلك أن آدم وإبليس قد رأى كل منهما إرادة الله الكونية وقضـــاءه الكونى فنفذه، وعلى هذا التفسير الخاطئ فإن كل عاص ومذنب لم يخرج عن إرادة الله منه. ومعلوم أن هذه دعوى باطلة لا أساس لها. بل كانت هى حجة المشركين فى شركهم حين قالوا : لو شاء ما أشركنا ولا آباءنا ولا حرمنا من دونه من شيء؟ وقد بلغ هذا التعبير الخاطئ حداً بعيد لدى ابن عربى فى الفتوحات وفصوص الحكم(1).

أمـــا النموذج الثانى الذى تكلم عن الفناء بشكل لا يؤدى بصاحبه إلى حلول أو اتحـــاد فهـــو سهل بن عبدالله التسترى (٨١٦-٨٩٦م) لقد تكلم عن الفناء من منطلق المحبة، وليس من منطلق التوحيد، كما هو الشأن عند الجنيد، وكانت العبارة الأثيرة عنده فى التعـــبير عن مذهبه فى المحبة كلمة "المسارّة" بمعنى المسامرة التى تجرى بين المحبين سراً

(١) راجع التراث الصوفى أ. د. محمد كمال جعفر ص١٨٣.

وبمقتضى هذه المسامرة بين المحبين، فإن الله تعالى يخص كل نفس بما كتبه لها فى علمه أزلاً، والنفس بدورها تعلم عن خضوعها المطلق واستسلامها التام لما أراده الله منها، وهذا الخضوع والاستسلام لم يكن من منطلق الخوف من البطش، وإنما من منطلق الحب والرجاء فى الظفر بالمحبوب، ويأخذ الحب فى مذهب سهل التسترى شكلاً مغايراً لما نجده عند كثير من المحبين قبله، فهو ليس انفعالاً نفسياً تغذيه حرارة العاطفة، وإنما هو التزام بأوامر المحب ونواهيه، قولاً وعملاً، فيكون سلوكاً ترجمة لرغائب محبوبه وتنفيذًا لأوامره.

ولذلك فقد عرف سهل المحبة بأنها: "موافقة القلب لله. والثبات على ذلك، واتباع نبيه، ودوام الذكر، وحلاوة المناجاة مع الله"(١) فخضوع القلب وانقياد الجوارح لأوامر الشرع ونواهيه هى أسمى مراتب المحبة عند سهل.

ويختلط فى أقوال سهل المحبة بالمعرفة، لأنه يرى ضرورة التلازم بينهما، لأن المحبة تابعة للمعرفة، والمعرفة شرط فى المحبة، والمرء لا يحب إلا بعد أن يعرف. ولا يرى التسترى ضرورة إلى القول بانقطاع المرء عن عالمه، وانشغاله بالمحبة. عن كسب عيشه، والأخذ بأسباب الحياة، بل يرى أن المرء ما دام محباً لربه منفذاً لأوامر الله، فإنه يجب أن يتمثل مكارم الأخلاق التى هى موضع حب الله وحب رسوله، فينظر إلى الناس بعين الرحمة والمحبة، بل كان يتمنى لو يفتدى الخلق جميعاً من عذاب الله رحمة بهم وإحساناً إليهم.

ومن علامات المحب عند التسترى أن لا يغفل لسانه عن ذكر حبيبه شاكراً لأنعمه، شغوفاً به، شاعرً بمعيته، مشتغلاً بتحصيل أوامره. ومذهب التسترى فى المحبة ذو صلة قوية بموقفه من آية الميثاق "وإذ أخذ ربك من بنى آدم من ظهورهم ذريتهم وأشهدهم على أنفسهم ألست بربكم، قالوا بلى.." إلخ الآية. وكذلك حديثه عن المعرفة ومذهبه فى التوحيد يعتمد على فهمه الخاص لآية الميثاق. وما دام الإنسان قد استمد من ربه كل شيء فلا يحق للعبد أن يقطع صلة المحبة بينه وبين المنعم عليه، فلا يحس بانفصال أو ببينونه بينه وبين خالقه، ولذلك فقد رأى سهل وجوب الاستشعار بالربوبية والاستغراق فيها، وكان هو فى نفسه دليلا على ذلك، فمما ذكر عنه وهو فى

(١) اللمع للسراج ٥٨.



الطريق إلى مكة أن طلب منه بعض الناس قوتاً فلم يزد على أن ردد لفظ الجلالة "الله" وقال: إن الأجساد لا تقوم إلا بالله.

ودخـــل عليه رجل وسأله عن القوت. فقال: الذكر الدائم، فقال له الرجل: لم أســـألك عن هذا. إنى سألتك عن قوام النفس . فقال: يا رجل لا تقوم الأشياء إلا بالله. فقال له الرجل: سألتك عما لابد منه، فقال سهل : يا فتى لابد لكل شىء من الله..[1].

والحب عند سهل عطاء ووهب، وليس عملاً ولا كسباً، هو يفيض من الله دون انتظار أو سؤال من العبد، وهذه المعية التى يستشعرها التسترى أعطاها أهمية قصوى فى ضرورة ذكر المحبوب على لسان المحب وقلبه، وباستغراق المحب فى ذكر محبوبه ينصرف الذاكـــر عـــن كل لفظ يردده اللسان إلى حضور قلبى ينسى الذاكر فيه نفسه، ويأتنس بحضـــوره مع ربه. فيفنى عن نفسه ببقائه مع ربه، ويرى التسترى أن الذين يذكرون الله بحضـــورهم وبقـــائهم مـــع الله، أعظم شأناً وأعلى منزلة من أولئك الذين يقتصرون فى ذكرهم على المراسم الشكلية، والعبارات اللفظية، وذلك راجع عنده إلى أن حياة الروح، بالذكـــر وحياة الذكر بالذاكر، وحياة الذاكر بالمذكور[2]. وهنا يتضح لنا أن الفناء عند التســـترى نتيجة لاستغراق الذاكر فى ذكر محبوبه، والذاكر عنده يصل إلى حالة يستوى عنده فيها الأضداد، فلا خير ولا شر، ولا قرب ولا بعد..

ويـــرى أستاذنا الدكتور - محمد كمال جعفر، فى دراساته المتعددة عن التصوف أن ســـهلاً ليس ممن يقولون بالفناء المطلق، وإنما هو نوع من الاتصال الدائم بالله، نتيجة الشـــعور الدائم بمعيته، دون خلط بين الرب والعبد، هى غيبة للشعور عن الذكر نتيجة امتلاء القلب بالمذكور. وهذه الغيبة مؤقتة ولابد أن يعقبها حضور أو بقاء[3] فالفناء عنده مؤقت لا يدون ، ولابد أن يعقبه صحو وحضور.

الفناء والحلول والاتحاد :

لقد غالى أصحاب الفناء فى مذهبهم ، ونتج عن هذا الغلو فى التعبير عنه مذاهب مـــنحرفة، لا علاقة لها بالإسلام أصلاً، ولا تمت إليه بسبب، وإنما هى آثار أجنبية دخيلة

---

(١) الحلية ٢٠٨/١٠؛ قوت القلوب ١٩/٢، التراث الصوفى ص١٨٨.

(٢) تفسير التسترى ص ١٠٠، عن التراث الصوفى ص١٩٦.

(٣) نفس المرجع.

علـــى مسيرة الحياة الروحية فى الإسلام، سواء وفدت إليها من ثقافة فارسية كما يقول بعـــض الباحـــثين، أو من أصل غنوصى مسيحى كما يرى البعض الآخر، أو من ثقافة هندية[1] ولا شأن لنا الآن بمناقشة هذا الأصل الذى وفد منه هذا الأثر، ولكن الذى ننبه إليـــه هو خطورة هذا المذهب (الحلول والاتحاد) على عقيدة المسلم، ومخادعة القائلين به لكـــثير من المسلمين (الحلول والاتحاد) على عقيدة المسلم، ومخادعة القائلين به لكثير من المســـلمين فى بلاد شتى. وكثير من الصوفية المعتدلين فى مذاهبهم قد أعلنوا براءتهم من الحلوليين والاتحاديين، فالهجويرى فى كتابه (كشف المحجوب) يذكرهم بالضلال واللعنة فيقول: وأما الحلولية لعنهم الله بقوله تعالى : ﴿**فَمَاذَا بَعْدَ الْحَقِّ إِلَّا الضَّلَالُ**﴾[2]، وكذلك الطوســـى قد حذر من القول بالفناء وقال إن نهايته إما حلول وإما اتحاد وكلاهما محذور شـــرعاً وعقـــلاً. ومهما يكن من أمر فإن التيار الثانى من القائلين بالفناء وهم أصحاب الحلول والاتحاد يعبر عنهم أبو يزيد البسطامى والحلاج وابن الفارض، وهناك غيرهم قد نحـــا نحوهم وإن لم يشعر هو بحقيقة حاله، والمأثور عن هؤلاء الثلاثة يشعر قارئه بغربة شـــديدة بـــين ما يروى عنهم فى حال سكرهم وأصول الإسلام، وما استقر عليه سلف الأمـــة من مباينة الخالق لمخلوقه، وتنزيهه عن أن يحل فى أحد من خلقه أو يحل فيه شىء من خلقه.

وقـــد أورد فـــريد الدين العطار فى تذكرة الأولياء مجموعة من الأقوال تدل على مذهبه فى الاتحاد، ومما ذكره عنه :

"خرجت يوماً إلى البادية وكان "الحب" قد أمطر وابتلت الأرض، فكانت قدمى تغـــوص فى "الحـــب" كما تغوص قدم الإنسان فى الطين[3]!. كان يتكلم يوماً عن الحق فامتص شفتيه وقال: أنا الشارب والشراب والساقى.

ولقد ولد أبو يزيد (طيفور بن عيسى بن آدم بن سروشان) فى بسطام. من أصل مجوســـى، وأســـتاذه فى التصـــوف كـــان من الأكراد، ولكثرة الأقوال التى نسبت إلى

(١) راجع المقدمة الممتازة التى كتبها د. أبو العلا عفيفى لنيكلسون فى التصوف الإسلامى ص د، ش.
(٢) كشف المحجوب ص ٣٢٤، راجع : نشأة التصوف : قاسم غنى ٥٥٤.
(٣) تذكرة الأولياء ١٥٨/١، نيكلسون ص٢٢.

البســـطامى فإن بعض الدارسين للتصوف قد شكك فى الكثير منها مستدلاً على صحة مذهبه بما روى عنه فى اللمع[1] ورواه القشيرى فى الرسالة[2] من أقوال تدل على تمسكه بالكتاب والسنة، ولكن رغم دفاع السلمى والقشيرى عنه فإن كلا منهما قد روى عنه أقوالا كثيرة تدل على مذهبه فى الاتحاد. وخاصة تلك العبارة التى تكررت فى كل كتب التصوف منسوبة إليه وهى "أنا الحق".

ونيكلســـون يعتبره أول من أدخل فى التصوف فكرة وحدة الوجود التى كانت شـــائعة فى عهده فى أنحاء فارس حتى زمن الساسانيين ولكن الآثار التى يرويها عنه تدل على مذهب فى الاتحاد وليس فى وحدة الوجود، فمن ذلك قوله :

للخلق أحوال ولا حال للعارف، لأنه محيت، رسومه، وفنيت هويته بهوية غيره، وغيبت آثاره بآثار غيره.

.. خـــرجت من الحق إلى الحق حى صاح منى فى يامن أنت أنا فقد تحققت بمقام الفناء فى الله.

منذ ثلاثين سنة كان الحق مرآتى فصرت اليوم مرآة نفسى. لأننى لست الآن من كنته، وفى قولى أنا والحق إنكار لتوحيد الحق. لأننى عدم محض، فالحق تعالى مرآة نفسه.

إلى غير ذلك من الأقوال التى يخجل المرء عن تسطيرها للقارئ. وهذه الأقوال فى جملـــتها لا تصـــدر من مسلم واع بماذا يقول، ونيكلسون من جانبه يستدل بها على أن البسطامى يقول بوحدة الوجود غير أن هذه الآثار تدل على مذهبه فى الاتحاد وليس فى وحـــدة الوجود، وقد أشار إلى هذا الدكتور أبو الوفا التفتازانى فى دراسة عن التصوف مبيـــناً أن وحدة الوجود لم تعرف فى تراث أبى يزيد. ولعل نيكلسون قد تنبه إلى ما وقع فيه من خطأ فى نسبة القول بوحدة الوجود إلى البسطامى، فرجع عنه فى موضع آخر من كتابه[3]، وهو يفند دعاوى فون كريمر فاعترف بأن وحدة الوجود قد ظهر القول به بعد

(١) الطبقات : ٩٦.
(٢) الرسالة ١٣-١٤. محاضرات فى التصوف د. التفتازانى ص٨٧.
(٣) راجع ص ٨٧-٩٠.

الحـــلاج بزمن طويل. وكان أكبر وضاع له هو محى الدين بن عربى واعتبر من الخطأ أن ينسب إلى البسطامى القول بوحدة الوجود(١).

وإذا كان المعروف عن البسطامى القول بالفناء من منطلق المحبة، فإنه قد تردد عنه مـــا يـــدل على أنه كان يقول بالفناء من منطلق الإرادة أيضاً، بمعنى أن تفنى إرادته عند رؤيـــته لإرادة الله، فقد روى عنه قوله: أريد ألا أريد إلا ما أريد. ويشرح ابن عطاء الله الســـكندرى ذلك بقوله : "... لأن الله تعالى قد اختار له وللعباد أجمع عدم الإرادة معه فهو لا يختار شيئاً معه ولا يريده. فهو فى إرادته موافق لإرادة الله"(٢). وكثيرًا ما يستخدم البســـطامى عبارات تدل على مذهبه فى الاتحاد، فلقد تردد فى تراثه كلمات مثل: المحو، محـــو الرسوم، بقاء الهوية، غيبة الآثار، يامن أنت أنا، إن الحق مرآة نفسى لأنه هو الذى يتكلم بلسانى، أما أنا فقد فنيت . كذلك قول : سبحانى ما أعظم أنى، العاشق والعشق والمعشـــوق واحد، إلخ. ولا يغفر لقائل هذه العبارات أنه كان فى حالة سكر أو فناء أو غيبة. وهل نوافق الطوسى على شطح الصوفى وغيبته عن وعيه ونجعل ذلك عذراً له فى التصريح بهذه المقالات.. وإذا كان غائباً حقاً عن نفسه فكيف نفسر إصراره على النطق بكـــلمات تؤكد كلها معنى مقصوداً لصاحبه. هذا المعنى يؤكده البسطامى فى كثير مما يروى عنه فى حال شطحه، وكأن هناك هدفاً أو غاية يريد إظهارها للغير، هى ما صرح به فى قوله: إن الكل واحد فى عالم التوحيد، والحق أن ذلك يناقض حقيقة التوحيد الذى جاءت به الأنبياء.

الحلاج :

والشخصـــية الثانية التى أسهمت فى تطور القول بالحلول هو الحسين بن منصور الحـــلاج (ت٣٠٩هـــــ) وكان صانعاً فقيراً يكسب قوت يومه من عمل يده فى حلج الصوف، ولذلك نسب إلى حرفته فقيل الحلاج. وسميت فرقته بالحلاجية، وأجمع كل من تـــرجموا له أن له أقوالاً مرذولة، وأنه كان يقول بالحلول جهاراً أمام تلامذته ومريديه،

(١) ص ١٣١ راجع نيكلسون ص١٣٥.

(٢) شرح حكم ابن عطاء السكندرى ١/١٢٠ عن محاضرات فى التصوف د. أبو الوفا التفتازانى ص٨٨.

ولقــد نســب إليه فون كريمر القول بوحدة الوجود[1] ومعروف أن وحدة الوجود إنما شاعت بعد الحلاج واشتهر بها ابن عربى والأقوال المروية عن الحلاج فى مذهبه فى الحلول لهــا مصادر متعددة، وكلها غريبة على الفكر الإسلامى الصحيح، فمن ناحية هو ينتمى إلى أصــل مجوســى فارســى. وكان من أثر ذلك أنه اشتغل بالتأليف فى علم الحروف والطلمســات والكيمياء[2] وكان على صلة وثيقة بغلاة الشيعة والقرامطة، وهذا يظهر واضــحاً فى تراثه، فقد صرح بذلك قائلاً "أنا ما تمذهبت بمذهب أحد من الأئمة جملة، وإنما أخذت من كل مذهب أصعبه وأشده، وأنا الآن على ذلك[3]. وقد ذكر ابن زنجى أنه وجد فى أوراق الحلاج وثائق تثبت صلته بالإسماعيلية، من بينها وثائق كتبها لأصحابه الذيــن أوفدهم إلى النواحى المختلفة يوصيهم فيها كيف يدعون الناس، وبماذا يأمرونهم، وكيــف ينتقل بهم الداعية من حال إلى حال، ومن مرتبة إلى مرتبة ، حتى يبلغوا الغاية القصوى، وأن يخاطبوا كل قوم على حسب عقولهم وأفهامهم؛ وعلى حسب استجابتهم وانقيادهم[4] وهذا يشبه تماماً ما كان يوصى به ميمون القداح دعاته فى الأمصار، وحملة المذهــب الباطنى، ومن يراجع كتاب الفرق بين الفرق للبغداد وما كتبه عن الباطنية يجد الشــبه واضحاً والعلاقة قوية بين المنهجين فى الدعوة.. وكانت صلة الحلاج بالقرامطة والإسماعيــلية سبباً فى قتله سنة ٣٠٩هـــ. وكان من بين التهم التى وجهت إليه أنه أنكر الحــج إلى مكة بعينها، وكان يدعو إلى الحج القائم على النية الخالصة، والإرادة الصادقة وتوجه القلب فقط، وبالغ فى تطرفه هذا فقال ببديل عن الحج، إذ يمكن للمسلم أن يتم الحــج فى بيــت دون عناء السفر إلى مكة. وقال التنوخى أن ذلك شىء معروف عن الحلاجيــة، ومــا يقــول الحلاج عن الحج قد نفذه القرامطة فيما بعد، إذ قالوا بإبطال الشريعة بالكلية، وقاموا بنقل الحجر الأسود من الكعبة إلى الإحساء، ليبطلوا فريضة الحج إلى مكة، وقد عبر شاعرهم عن هذا المذهب بقوله :

(١) انظر نيكلسون ص ١٣١.

(٢) الفهرست ص ٢٦٩.

(٣) أخبار الحلاج ص١٥.

(٤) أربعة نصوص للحلاج ص٧٠، وراجع الصلة بين التشيع والتصوف د. كامل الشيبى ص٣٦٨.

تـــولى نـــبى بـــنى هاشـــم وهـــذا نـــبى بـــنى يعـــرب

فقـــد حـــط عـــنا فروض الصلاة وحـــط الصـــيام ولم يـــتعب

إذا الـــناس صـــلوا فـــلا تنهضى وإن صـــوموا فكـــلى وأشـــربى[1]

ولقـــد اهتم الإسماعيلية بشخصية الحلاج فجعلوا منه ولياً رفعوه إلى مقام الإمام الإسماعيـــلى، الـــذى كشف عنه الحجاب وسقطت عنه التكاليف، وكان الحلاج نفسه داعية للمذهب الفاطمى وقيام دولة العبيديين فى مصر. يقول التنوخى: إن الحلاج أرسل دعاتـــه يقـــول لهـــم : آن الأوان للدولة الغراء الفاطمية الزهراء المحفوفة بأهل الأرض والســـماء.. وأذن للفئة الطاهرة فى الخروج إلى خرسان، ليكشف الحق قناعه، ويبسط العدل باعه[2]. ويذكر البغداد فى تاريخه أن الإسماعيلين كانوا يكاتبون الحلاج ويسمونه عـــبدالله الـــزاهد[3] وذكـــر ابن العماد الحنبلى أن الحلاج دخل بغداد على جمل، وعلق مصـــلوباً ونودى عليه: هذا أحد القرامطة فاعرفوه. وذكر النديم أن الحلاج كان يظهر مذهـــب الشـــيعة للحكام والملوك، ويظهر مذهب الصوفية للعوام، وعلى أية حالة فإن الأصـــول الـــتى استقى منها الحلاج مذهبه أصول مشبوهة، وأقواله فى ذلك غريبة على العقـــل المسلم فى معناها وفى مغزاها. والمعروف أخبار الحلاج وآثاره قد ضمنها كتابه "الطواسين" الذى عنى بنشره وتحقيقه "ماسينيون" وكتاب أخبار الحلاج لكراوس، وكثير مما ذكره فريد الدين العطار فى تذكرة الأولياء والقيشرى فى الرسالة قد ضمنهما الحلاج فى كـــتابه سابق الذكر، مما يدل على أن هذه الآثار فى جملتها تعبر عن مذهبه فى الحلول تعبيراً صحيحاً، ولا مجال للشك فى أنه قال بذلك المذهب ودان به، وإن كان هناك مجال للشك فى نسبة بعض الأقوال إليه. ولقد شرح مذهبه فى "الطواسين" بأسلوب رمزى لا يفهمه كثير من الناس، وكانت التعمية والألغاز منهجاً عبر به عن مراده، ولا يكاد يصل القارئ إلى مطلوبه إلا بعد نصب وجهد عقلى.

---

(١) راجع أخبار القرامطة للحمادى ص ٢٥، ابن تيمية وقضية التأويل للمؤلف ص٣٠.

(٢) راجع بغداد ١١٢/٨.

(٣) شذرات الذهب لابن العماد ٢٥٣/٢.

وكثيراً ما يتردد فى تراثه لفظ اللاهوت والناسوت، وحلول الأول فى الثانى، مما يدل على تأثره بالمسيحية فى نظريته فى الحلول، ونجد تأثره بالفكر الإسماعيلى وإخوان الصفاء واضحاً فى نظريته فى الخلق والولاية. وكذلك فإن رأيه فى العرفان أو المعرفة يظهر فيه أثر الفكر الغنوصى والأفلاطونية المحدثة إلى حد كبير، وسوف يتضح ذلك من النص التالى: يقول الحلاج شارحاً نظريته فى الخلق: تجلى الحق لنفسه فى الأزل قبل أن يخلق الخلق، وقبل أن يعلم الخلق، وجرى فى حضرة أحاديته مع نفسه لا كلام فيه ولا حروف وشاهد سبحات ذاته فى ذاته وفى الأزل، حيث كان الحق ولا شىء معه، نظر إلى ذاته فأحبها، وأثنى على نفسه، فكان هذا تجلياً لذاته فى ذاته فى صورة المحبة المنزهة عن كل وصفا وكل حد، وكانت هذه المحبة علة الوجود، والسبب فى الكثرة الوجودية، ثم شاء الحق أن يرى ذلك الحب الذاتى ماثلاً فى صورة خارجية بشاهدها ويخاطبها، فنظر فى الأزل وأخرج من العدم صورة من نفسه لها كل صفاته وأسمائه، وهى آدم الذى جعله الله صورته أبد الدهر، ولما خلق الله آدم على هذا النحو عظمه ومجده واختاره لنفسه، وكان من حيث ظهور الحق لصورته فيه وبه هو هو(١).

سبحان من أظهر ناسوته ... سر سنا لاهوته الثاقب
ثم بدا لخلقه ظاهرا ... فى صورة الآكل الشارب
حتى لقد عاينه خلقه ... كلحظة الحاجب بالحاجب(٢)

وقال :

مزجت روحك فى روحى كما ... تمزج الخمرة بالماء الزلال
فإذا مسك شىء مسنى ... فإذا أنت أنا فى كل حال

***

أنا من أهوى ومن أهوى أنا ... نحن روحان حللنا بدنا
فإذا أبصرتنى أبصرته ... وإذا أبصرته أبصرتنا

---

(١) الطواسين راجع من ص١٢٥-١٢٩.

(٢) نفس المرجع ص١٣٠، وانظر نيكلسون ص١٣٣.

ومـــن الغريب حقاً أن الحلاج كان يقول بقدم النور المحمدى والحقيقة المحمدية، ومـــع ذلك فإنه يجد فى عيسى المثل الكامل والولاية الحقيقية، وليس فى محمد صلى الله عـــليه وسلم، وذلك لأن عيسى قد حل فيه روح الله بخلاف محمد، ففى عيسى حسب رأى الحلاج روح قديم لا يلحقه الفناء، وروح محدث يفنى، ومن هنا كان الحلاج يقول بأن عيسى هو خليفة الله وشاهد على وجوده، وهو مظهر التجلى الإلهى الذى كان فيه وجـــوده. ونحن من جانبنا لا نملك إلا العجب من صدور هذا التفسير من مسلم، مهما كان حاله قرباً أو بعداً من الله، فهذا لم يصدر من نبى سابق ولا من ولى لاحق، وذلك هو ما تردده النصارى حول حقيقة المسيح، وأنه يجمع بين طبيعتين، طبيعة لاهوتية حلت فى طبيعة ناسوتية.

ومن جهة ثانية نرى الحلاج يدافع عن إبليس وفرعون فى عصيانهما الأمر الإلهى، ويرى فيهما مثالاً للفتوة الحقة. بل لقد صرح بأن أستاذه هو إبليس وفرعون، فإبليس لما عصى الأمر الإلهى بالسجود لآدم إنما عصى الأمر لأنه أبى أن يسجد إلا لله، ولما قال الله لإبليس لأعذبنك عذاب الأبدية. قال له إبليس : أو لست ترانى فى تعذيبك إياى. قال: بـــلى. فرؤيتك إياى تحملنى على عدم رؤية العذاب، فهو ينسى عذابه لحلول الحق فيه، وكان إبليس فى نظر الحلاج محبياً لله لا عاصياً له، لأن إبليس قد رأى فى جحوده للأمر تقديساً للآمر(1).

يقول الحلاج : إن لم تعرفوا الله فاعرفوا آثاره، وأنا ذلك الآثر، وأنا الحق لأننى ما زلـــت أبداً بالحق حقاً، فصاحبى وأستاذى إبليس وفرعون، وإبليس هدد بالنار وما رجع عن دعواه، وفرعون أغرق فى أليم وما رجع عن دعواه، وإن قتلت أو صلبت أو قطعت يداى ورجلاى ما رجعت عن دعواى(2).

ولقد جمع العلماء أخبار الحلاج فى كتب كثيرة ذكروا فيها أقواله ووصفوا أحواله بعضهم بالمشاهدة لأنه كان معاصرا له، وبعضهم نقلا عمن عاصره، والبغدادى فى تاريخه

---

(1) الطواسين ص١٢.

(2) الطواسين ٥١-٥٢.

ينقل عمن شهد الحلاج وعاصره مثل إسماعيل بن على الخطى، أبو بكر الخطيب[1] وأبو يوسف القزوينى الذى صنف فى أخبار الحلاج ونقل عنه البغدادى وكان معاصراً للحلاج، وكذلك ابن الجوزى ألف كتابه "رفع اللجاج فى أخبار الحلاج" وتكلم عنه بإفاضة فى المنتظم[2].

ويروى المؤرخون فى سبب قتله أنه جيء به إلى بغداد على جمل ينادى عليه: هذا داعى القرامطة. فأقام فى الحبس مدة حتى تكشف للعلماء من أقواله وأحواله ما يوجب الحكم بتكفيره وزندقته واعتراف الحلاج أمامهم بما تواردت الأخبار به. مثل قوله : ما فاته الحج فإنه يبنى فى داره بيتا ويطوف به، كما يتطوف بالبيت ويتصدق على ثلاثين يتيماً بصدقة. فسألوه عن ذلك فاعترف بأنه قاتله. فقالوا له: من أين جئت بذلك. قال: وجدته فى كتاب الصلاة للحسن البصرى. فقال له القاضى: وتكذب يا زنديق. أنا قرأت هذا الكتاب وليس فيه هذا. فطلب منهم الوزير أن يشهدوا بما سمعوه ويفتوا بما يجب عليه. فاتفقوا على وجوب قتله[3].

وكان الشيخ أبو على يعقوب النهرجورى قد زوجه بابنته لما سمعه عنه من حسن سيرته وصلاح حاله فى بداية أمره، ولما تبين لما سمعه عنه من حسن سيرته وصلاح حاله فى بداية أمره، ولما تبين له حقيقة أمره وما هو عليه من الشعوذة والزندقة نزع زوجته منه حتى لا تكون تحت سلطان كافر[4].

وكان عمر بن عثمان يذكر عنه أنه كان يدعى أن يصنف مثل القرآن. وكان يتقرب إلى كل قوم بما يحببهم إليه، ويجلب تعظيمهم له، فيظهر عند أهل السنة أنه سنى، وعند الشيعة أنه شيعى، ويلبس لباس الزهاد تارة ولباس الجنود تارة.

(١) راجع تاريخ بغداد ١١٢/٨-١٤١.
(٢) راجع المنتظم ١٦٠/٦-١٦١.
(٣) راجع فى سبب قتله المنتظم ١٦٢/٦، الكامل لابن الأثير ٤٠/٨ تاريخ بغداد ١٣٨/٨-١٣٩، البداية والنهاية ١٤١/١١، روضات الجنات ٢٣٥ الطبقات الكبرى للشعرانى ١٤/١-١٥.
(٤) العبر للذهبى ١٤٠/٢، البداية والنهاية ١٢٥/١١، تاريخ بغداد ١٢١/٨.

وكـــان مـــن مخاريقـــه وشعوذته أنه يبعث بعض أصحابه إلى مكان بعيد خرب يضعون فيه الفاكهة ثم يجيء بأصحابه إلى قريب من ذلك المكان ويقول لهم: ما تشتهون مـــن هذه البرية؟ فيقول أحدهم. أشتهى فاكهة. فيقول لهم امكثوا. ثم يذهب إلى ذلك المكان ويأتى بالفاكهة التى وضعها فى البرية. فيظن الحاضرون أن هذه كرامة له[1] حيث يحضر الفاكهة فى غير أوقاتها.

ولقـــد روى عنه الكثير من الأخبار المتفرقة فى كتب الصوفية وهى على كثرتها تؤكد لنا ما سبق أن أشرنا إليه، وهو غربة هذه الأفكار على الإسلام ومناقضتها لأصوله وأحكامه.

وأرى من المفيد ألا نترك حديثنا عن الحلاج دون أن ننبه إلى قضية هامة كان لها أثـــرها فيما بعد، وهى القول بحقيقة النور المحمدى وقدمه، وقد مهد الحلاج بكلامه عن النور والحقيقة المحمدية السبيل لفلاسفة المتصوفة من بعده أمثال ابن عربى وغيره، فتكلموا عن القطب، وتكلم الجيلى عن الإنسان الكامل، ويرى الحلاج أن الحقيقة المحمدية أزلية كانت قبل فوات الأكوان، حيث تعلم محمد ما لم يكن يعلم من أمور الغيب عن طريق التعلـــيم الإلهـــى، ومن هذا النور المحمدى يستمد الأنبياء جميعاً من قبل محمد ومن بعده "فأنواره النبوة من نوره برزت، وأنوارهم من نوره ظهرت، وليس من الأنوار نور أنور وأظهـــر وأقدم من القدم سوى نور صاحب الكرم.. العلوم كلها قطرة من بحره. الحكم كلها غرفة من نهره، والأزمان كلها ساسة من دهره"[2]..

وقـــد تـــرتب على رأى الحلاج فى القول بقدم النور المحمدى. أن صرح بالقول بوحدة الأديان لأن أصلها الآن أصبح واحداً فى رأيه، وقد صرح الحلاج بذلك فى حوار بينه وبين عبدالله بن طاهر الأزدى حين قال له: يا بنى الأديان كلها لله عز وجل، شغل بكـــل دين طائفة لا اختياراً منهم، بل اختيارا عليهم، فمن لام أحدا ببطلان ما هو عليه فقـــد حكـــم أنه اختار ذلك لنفسه، وهذا مذهب القدرية، والقدرية مجوس هذه الأمة،

(١) راجع لسان الميزان لابن حجر ٢/٣١٤، المنتظم ٦/١٦١.
(٢) راجع الطواسين ٩-١١، وانظر محاضرات فى التصوف د. التفتازانى ص١٠٤.

وأعلم أن اليهودية والنصرانية والإسلام وغير ذلك من الأديان هى ألقاب مختلفة وأسامى متمايزة، والمقصود منها لا يتغير ولا يختلف(١).

ومذهـــب الحـــلاج فى الحلول قد سرى منه إلى متصوفة كثيرين فاعتنقوه مذهباً وتغـــنوا به شعراً، ولا شك أن ابن عربى قد تطور على يديه هذا المذهب تطوراً خطيراً، وكذلك القول بوحدة الوجود، ومن يقرأ تائية ابن الفارض وما تضمنته من أفكار حول القول بالاتحاد يجد الخط موصولا والطريق مشتركا بين كل من البسطامى والحلاج وابن الفـــارض وابن عربى، واختلاف لغة كل منهم فى التعبير عن مذهبه لا يعنى اختلافهم فى القـــول بهـــذه المذاهـــب الغريبة عن الفكر الإسلامى. فبعضهم عبر عنها رمزاً وألغازاً، وبعضهم عبر عنها شعراً.

يقـــول ابن الفارض معبراً عن حاله فى مذهبه فى قصيدته التائية التى أسماها "نظم السلوك".

حقيقـــته بـــالجمع فى كـــل سجدة كلانـــا مصـــل واحد ساجد إلى
صـــلاتى لغيرى فى أدا كل ركعة(٢) وما كان لى صلى سواى ولم يكن

وفيها :

وطـــوع مـــرادى كل نفس مريدة فلاحـــى إلا مـــن حيـــاتى حياته
ولا ناظـــر إلا بـــناظر مقـــلتى ولا قـــائل إلا بـــلفظى محـــدث
ولا بـــاطش إلا بـــأزلى وشـــدتى ولا منصـــت إلا بســـمعى سامع
سميـــع سوائى من جميع الخليقة (٣) ولا نـــاطق غـــيرى ولا ناظر ولا

فهـــذه النصـــوص فى جملتها – مهما قيل فى الاعتذار عنها – تصور حال قائلها ومذهـــبه الحلولى، وهم يرون الحلول أو الاتحاد غاية الطريق ونهايته عندهم حيث تتحرر الأنفس تدريجياً من كل معانى البشرية لتتحد بصفات الربانية، وذلك يختلف عن النرفانا

(١) نفس المرجع ص١٢.
(٢) التائية أبيات نرقم ١٥٣، ١٥٤.
(٣) التائية أبيات رقم ٦٣٩، ٦٤٠، ٦٤١، ٦٤٢.

الهندية حيث تعنى النرفانا زوال الشخصية لا غير، أما الفناء الصوفى فهو تلاشى الصوفى عن وجوده الحسى ليستغرق فى الوجود الإلهى.[1] وهم قد أماتوا أنفسهم من حيث هم أفراد، فلا يدرون ما الشريعة، وما طقوسها. وما شعائرها، وهذه الرحلة التى ينفذ خلالها الصوفى من عالمه الحسى إلى عالم آخر يتخلص خلالها من معانى الكثرة والتعدد لينفذ إلى معانى الوحدة والتفرد على أمل العودة وهو فى حال الاتحاد إلى عالمه الظاهرى المحسوس، ويظهـــر فى كثرته معنى التفرد وفى تعدده معنى التوحد وفى هذه العودة إلى عالم الظاهر يتحقق له أمران:

الأول : أنه يجعل الشريعة رداء الظاهر والحقيقة رداء الباطن.

الثانى : أنه بتلك العودة كان مثالاً للرجل الكامل.

ويصف عفيف الدين التلمسانى فى شرحه على مواقف النفرى هذه الرحلة فيقول بأن هناك مراحل أربعة يقطعها الصوفى أثناء رحلته إلى الفناء.

الأولى : تبدأ بالمعرفة وتنتهى بالفناء الكامل.

الثانية : تبدأ حيث يحل البقاء محل الفناء، ومن وصل إلى هذه الدرجة "رحل فى الحـــق إلى الحق بالحق حتى يصير هو حقاً" ولا يزال يرحل حتى يصير قطباً. وهذه مرتبة الإنسان الكامل، ويصير بذلك مركز العالم الروحى، وجميع المراتب تدور حول مرتبته، وعنده يتلاشى معنى المكان فلا قرب ولا بعد، ويكون العلم والمعرفة أنهاراً من محيطه يمد بهـــا من يشاء وله أن يهدى من يشاء إلى سبيل ربه ولا يطلب على ذلك إذناً من أحد، وقبل أن يوصد باب النبوة كان نبياً، وفى أيامنا هذه فإنه يدعى شيخاً... وهو عون لمن يرجو معونته فقد جمع فى نفسه جميع الأحوال الجلية للنوع البشرى.

والمرتبة الثالثة : فيها يتجه الإنسان الكامل (النبى – القطب – الشيخ – الغوث) بكـــل همته إلى خلق الله فيكشف عن نفسه لهؤلاء الذين فشلوا فى التحرر من أوصافهم الـــترابية كل بحسب درجته فهو يبدو لصاحب الدين متدينا، وللمتأمل عارفاً، وللعارف الذى فنى عن ذاتيته واقفاً، ويبدو للواقف قطباً. فهو أفق كل مرتبة صوفية.

(١) الصوفية فى الإسلام ص١٣٩.

والمرتبة الرابعة : تنتهى عند فناء الإنسان بالموت الحسى، وقد أشار إليها الرسول وهـو عـلى فراش موته بقوله: اللهم فى الرفيق الأعلى. وهذا النص يرينا كيف يتدرج الصوفى فى مراحل الفناء نحو الوصول إلى الاتحاد بربه، فيصير على حد تعبيرهم الإنسان الكامل الذى قد تمثلت فيه جميع الصفات الربانية، ويكون كالمرآة التى يكشف الله فيها عن نفسه لنفسه. وقد عبر عنها ابن عربى بقوله :

بـأى عـين أراه إن تـبدىً حـبيبى

فـليس غـير يـراه بعيـنه لا بعيـنى

ومـن واقع استقرائنا للنصوص المأثورة عن الحلوليين والاتحاديينن فإننا نؤكد ما أشـرنا إليه سابقاً أن بعضهم قال بالفناء من حيث رؤيته لإرادة الله الكونية وهى عامة وشاملة، فقال بفناء إرادته فى إرادة الله. ثم تطور القول بذلك إلى القول بالاتحاد. وكثير مـن الصـوفية يصدرون فى موقفهم من الإرادة الإلهية عن هذا الرأى الجبرى، ولذلك فمعظمهم فى أفعال العباد جبرية ينفون إرادة العبد فى فعله.

والـبعض الآخر قال بالفناء من واقع محبته لله. وتطور ذلك إلى نوع من الحلول الذى عبر عنه الحلاج أصدق تعبير كما سبق.

وهناك من قال بالفناء، لكنه لم يستغرق فى القول بالشطح الصوفى فلم يذهب إلى حـلول أو اتحاد. كما هو شأن الجنيد الذى كان مذهبه فناء فى التوحيد وليس فناء فى المحبة، وكما كان الأمر عند سهل التسترى.

مناقشة وتعقيب :

ومـن المهـم أن يعـرف الدارس الأصول التاريخية لهذه المقالات والمذاهب من ناحيتين :

الأولى : من ناحية المصادر التاريخية لهذه المذاهب وأصولها.

والثانية : من ناحية الأصل التاريخى لأرباب هذه المقالات فى الإسلام، فإن ذلك قد يلقى الضوء أمام الدارسن ليتبين له وجه الحق فيما يذهب إليه من آراء وما يدافع عنه مـن مذاهـب، ولسنا بذلك نحاول أن نشكك فى إيمان أصحاب هذه الآراء فذلك أمر

موكـــول إلى الله. وندعو الله أن يشمل الجميع بعفوه ورحمته. ولكننا هنا نناقش أقوالاً ومذاهـــب بصـــرف النظر عن صدق صاحبها مع الله فإن ذلك ليس من خصوصيات البشر.

أمـــا مـــن ناحية الأصل التاريخي لأرباب هذه المذاهب فى الإسلام فإن المصادر التاريخية تضع أمامنا الحقائق الآتية :

١- أبـــو يزيد البسطامى كان من أهل بسطام وكان جده زرداشتيا[١] وأصله مجوسى. وهو من أوائل الذين تكلموا فى الفناء والاتحاد. ويذكر نيكلسون هذه الفكرة على أنها كانت شائعة فى أنحاء فارس حتى زمن الساسانيين[٢].

٢- ذو النون المصرى الإخميمى كان أصله قبطياً من أهل النوبة فى صعيد مصر.. وكان عـــلى عـــلم بالنقوش القبطية المرسومة على جدران "البرابى"، وأخذ صناعة السحر والطلمســـات عـــن أقـــباط مصر، وأول من وقف على الثقافة اليونانية، ومذهب الأفلاطونية المحدثة من المتصوفة. وخاصة ثيولوجيا أرسطو فى الإلهيات[٣].

٣- ومعـــروف الكـــرخي أصـــله صـــابئى، وكان أبوه من أهل واسط مندائياً صابئياً والمندائيون كانوا من بقايا الغنوصية القديمة.

٤- أما الحلاج فقد سبق أن عرفنا صلته بالإسماعيلية والقرامطة وغلاة الشيعة، وأنه كان داعيـــة إسماعيـــلياً[٤] وهو أيضاً فارسى الأصل ولد فى البيضاوى بفارس فى وسط مجوســـى زرادشتى، وعقيدة الحلول التى قال بها كان قاسماً مشتركاً بينه وبين غلاة الشيعة السبأية الذين قالوا بحلول الله فى على بن أبى طالب وفى أبنائه من بعده.

ولقـــد حاول أبو حامد الغزالى أن يعتذر عن أصحاب الحلول والاتحاد بأن ذلك أمـــر لا حيـــلة لهم فيه، وأن ما يحكى عنهم فى حال سكرهم لا ينبغى أن يكون حكماً

(١) نفحات الأنس ص ٦٣.

(٢) راجع نيكلسون ص ٢٤.

(٣) الفهرست ص ٤٤٧، أبو المحاسنن ١/٥٩١.

(٤) راجـــع شذرات الذهب لابن العماد ٢/٢٥٣، تاريخ بغداد ٨/١١٢ وانظر طبقات السلمى: ٢٠٧؛ ابن خلكان ١/١٨٣ وما بعدها.

عليهم، ويشرح حالهم فى الفناء بأنه نوع من التدرج فى الحالة الشعورية للنفس فيقول : العارفون بعد العروج إلى سماء الحقيقة اتفقوا على أنهم لم يروا فى الوجود إلا الواحد الحق. لكن منهم من كانت له هذه الحالة عرفاناً علمياً، ومنهم من صار له ذلك ذوقاً وحالاً، وانتفت عنهم الكثرة بالكلية، واستغرقوا بالفردانية المحضة. واستهوت فيها عقولهم فصاروا كالمبهوتين فيه، ولم يبق فيهم متسع لذكر غير الله ولا لذكر أنفسهم أيضاً.فلما لم يبق عندهم إلا الله فكراً وسكراً، وقع عند سلطان عقولهم. فقال بعضهم : أنا الحق. وقال الآخر: سبحانى ما أعظم شأنى. وقال الآخر: ما فى الجبة إلا الله. وكلام العشاق فى حال السكر يطوى ولا يحكى.

ويقول الغزالى أن حالهم ليس اتحاداً ولكنه يشبه الاتحاد مثل قول بعضهم على التشبيه.

نحن روحان حللنا بدنا — أنا من أهوى ومن أهوى أنا

ويشبه ذلك "بالماء لون إنائه" وقال :

وتشابها فتشاكل الأمر — رق الزجاج وراقت الخمر

وكأنما قدح ولا خمر — فكأنما خمر ولا قدح

وهذه الحال إذا غلبت سميت بالإضافة إلى صاحب الحال فناء، بل فناء الفناء لأنه فنى عن نفسه وفنى عن فنائه، فإنه ليس يشعر بنفسه فى تلك الحال ولا بعدم شعوره بنفسه، ولو شعر بعدم شعوره بنفسه لكان قد شعر بنفسه، وتسمى هذه الحالة بالإضافة إلى المستغرق فيها بلسان المجاز اتحادا، وبلسان الحقيقة توحيداً. ووراء هذه الحقيقة أسراراً لا يجوز الخوض فيها(١).

وقد حاول غير الغزالى أن يباعدوا بين الحلاج والقول بالحلول وأخذوا يدافعون عنه بطرق مختلفة(٢).

---

(١) مشكاة الأنوار للغزالى ص٤٠-٤١ ط القاهرة سنة ١٩٦٧ وراجع محاضرات فى التصوف ص١٠٢.

(٢) الصوفية فى الإسلام ص١٤٢-١٤٥.

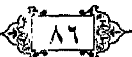
١- فمـنهم من قال أن جريمة الحلاج التي ارتكبها أنه باح بالسر الأعظم لكل الناس، وكـان عـليه ألا يبوح به إلا لمن هو أهله. وقد عوقب على ذلك العقاب الشرعى المستحق لخيانـته سر ربه وارتكابه كبيرة ضد الشرع. ولا يغيب عنا أن فى هذا الاعتذار رائحة الفكر الاسماعيلى الباطنى للذين يقولون بالعلم الباطن وأنه ليس كل سر يفشى ولا كل حقيقة تقال وتجلى، ويجعلون صدور الأحرار قبور الأسرار.

٢- ومنهم من قال أن الحلاج قد قال عباراته السابقة فى حالة الجذب والنشوة فظن أنه مـتحد بـالله وأن الله حل له و لم يتحد حقيقة بغير صفة من صفات الربانية. وهذا قريب مما قال الغزالى من قبل.

٣- أما الفريق الثالث فيرى أن الحلاج أراد أن يعلن أنه ليس هناك فرق أصيل بين الخلق والحـق، لأن الوحدانيـة شاملة للوجود كله، والذى يفنى عن صفاته الظاهرية فإنه يبقى فى نفسه الحقيقة وهى الله وفيها تتلاشى أنا، وأنت، ونحن، وهو. ليصير الكل هـو: الواحـد، وهؤلاء هم تلامذه الحلاج وأنصاره من الحلويين، وهم يقولون أن الحلاج لم يكن هو القائل "أنا الحق" ولكن الله تكلم فى نفسه كما تكلم إلى موسى بلسان الشجرة، وقد مال النفرى فى مواقفه إلى هذا اللون من الحلول والتفسير أيضاً، أمـا السـراج فقد غلطهم ونسبهم إلى مذهب النصارى فى المسيح[١] والهجويرى رماهم بالغموض والإبهام وقال: إن صفات البشر لا تتبدل بصفات الحق[٢]. وحاول أن يفسر حالهم بحالات نفسية خاصة ونمو فى الإحساس بالله وبصفاته.

ولا شـك أن هـذه التفسـيرات الصوفية لموقف الحلاج وتلامذته لا تنفى عن الاتحـاديين أنهم قد صدموا بذلك الشعور العام الإسلامى بمذهبهم الذى يكاد يصل فى بعض مراحله إلى دعوى فى التأله، وفى بعضها الآخر إلى دعوى فى النبوة، أو التنبؤ. وقد أبنا فى دراسة لنا سابقة عن رأينا فى هذا التطرف أو إن شئت فهو تحول كلى عن مفاهيم الحـب فى الإسلام، إن كان صاحبه من القائلين بالفناء من منطلق المحبة وهو تحول كلى

(١) انظر اللمع ٤٣٣.
(٢) كشف المحجوب.



عن مفاهيم التوكل والتفويض المطلق لله. إن كان صاحبه ممن يقولون بالفناء من منطلق فناء إرادة العبد عند رؤيته إرادة الرب. وكلا القولين على خطر عظيم.

ولقـــد أخذ كثير من مفكرى الإسلام ينكرون دعوى هؤلاء المتصوفة فى الحلول والاتحـــاد وبينوا للمسلمين خطأهم. فقد فند دعواهم عبدالقاهر البغدادى من الأشاعرة وبـــين أن غـــرض الحـــلولية "... القصد إلى إفساد القول بالتوحيد" وشرح علاقتهم بالرافضة[1].

والمقدسى فى كتابه "البدء والتاريخ"[2]. شرح مذهبهم وقال أنهم يقولون بتناسخ الأرواح.

والمســـعودى فى "مروج الذهب" فند دعواهم بعد أن ذكرها وفصل القول فيها وقـــال أن منهم من يقول بحلول روح الله فيه ونسب بعضهم إلى الحلاج دعوى النبوة، ودعوى الربوبية ، وقوله "أنا مهلك عاد وثمود"[3].

ومن الطريف أن أبا على الجبائى من كبار شيوخ المعتزلة وكان معاصراً للحلاج أنكر عليه دعواه وقال لمعاصريه: إنه مشعوذ، ونصحهم أن يخرجوه من مترله الذى أعده. ويُخـــرج لهـــم من الفواكه والأسماك فى غير أوقاتها وهو بعيد عن بيته كما كان يدعى. أضـــف إلى ذلك موقف مشايخ الصوفية الكبار من الحلولية وإنكارهم عليهم، أما شيخ الإســـلام ابن تيمية فيضع للرد عليهم كتبا مستقلة ورسائل عديدة يبين فيها أصول هذه الدعـــاوى تاريخيـــا، ومدى بعدها عن الإسلام، ويوضح أن خطر هذه الدعاوى على الإسلام أكثر من خطر الصليبيين والتتار، لأنها تصدر عن أناس متسمون بأسماء المسلمين، ويديـــنون بدينهم. وكثير من الناس يحسن الظن بهم. ويعتقد صحة مذهبهم، وهذا هو مكمن الخطر وسبب البلاء.

---

(١) راجع الفرق بين الفرق ص٢٥٤.

(٢) راجع المقدسى ١٢٩/٥.

(٣) انظـــر المنتظم لابن الجوزى ١٦٤/٦، الآثار الباقية للبيرونى ص٢١١ ابن كثير البداية والنهاية ١٣٨/١١. تاريخ ١٢٧/٨.

بـــل يـــرى ابـــن تيمية أن فرط حسن الظن بهم جعل كثيراً من العامة يعتقدون مذهـــبهم فـــتركوا الجهاد الذى أسمى آيات المحبين. وهو فى نفس الوقت سنام الإسلام وعموده، وركنوا إلى الذلة والمهانة. فهاتوا على أعدائهم بعد أن هانت عليهم أنفسهم، فكـــانوا فريسة سهلة فى يد التتار والمغول، ولو كانت دعاوى الصوفية صادقة فى المحبة لـــتقدموا صـــفوف المقاتلين دفاعاً عن بيضة الإسلام وجهادا فى سبيله، لأن الجهاد كما يســـميه ابـــن تيمية أسمى آيات المحبين. ومن المفيد أن ننبه إلى ما أشار إليه ابن تيمية من وجـــود علاقـــات تاريخيـــة بـــين مقالات بعض الصوفية ومقالات الرافضة والباطنية والإسماعيـــلية، لأنهـــم جميعـــاً ينهلون من مشرب واحد غريب على الفكر الإسلامى الصـــحيح، وكـــثيراً مـــا نجد إشاراته المتكررة إلى هذه العلاقة التاريخية وخطورة هذه الدعاوى على العقيدة[1].

١- فدعوى الصوفية فى القطب، والغوث، والأبدال، والنجباء. يشبه مسلك الرافضة فى السـابق. والتالى. والناطق والأساس وغير ذلك من الألقاب التى اخترعها هؤلاء من عند أنفسهم، ،ولم يرد بها أثر صحيح.

ودعواهـــم أن الأبدال من رجال الغيب هى من جنس دعوى الرافضة أن "عليا" فى السحاب، وأن "محمد بن الحنفية" فى جبال رضوى[2].

٢- وكما أدعى الباطنية فى إمامهم المعصم خاصية تأويل التتريل ادعى هؤلاء فى شيخهم عـــلم الحقيقة، وعلم الحقيقة يساوى معرفة الشئ كما هو عليه فى نفس الأمر عن طريق الكشف الإلهى، أو ما يسميه "ابن عربى" بالتجليات الإلهية.

---

(١) مـــن أهم مؤلفات ابن تيمية فى الرد على الحلوليين وغلاة المتصوفة: ١- رسالة أهل الصفة. ٢- رسالة فى إبطـــال وحـــدة الوجود، ٣- رسالة فى لباس الصوفية، ٤- رسالة ابن تيمية إلى نصر الدين المنبجى، ٥- حقيقة مذهب الاتحاديين، ٦- رسالة فى الرد على ابن عربى. وكل هذه الرسائل جمعها المرحوم رشيد رضا فى مجموعـــة الرسائل والمسائل ط المنيرية، وهناك رسائل أخرى بين فيها ابن تيمية المحبة الشرعية وأصولها وأعمال القلوب الصحيح منها والزائف ومن أهمها. رسالة فى كون العبد له محبة وإرادة ، حققها د. رشاد سالم، رسالة المحبة مخطوط بجامعة الدول العربية، التحفة العراقية فى الأعمال القلبية، طبعة مستقلة، أمراض القلوب وشفاؤها: طبعة مستقلة. راجع كتابنا: ابن تيمية وقضية التأويل ط بمجمع البحوث الإسلامية سنة ١٩٧٣.

(٢) الرسائل والمسائل ١-٦-٤٦-٥٠ ط المنار.

٣- وكمـــا ادعى الباطنية والرافضة أن ظاهر القرآن لا يعبر عن حقائق الأمور فى ذاتها، وإنما هو رموز وأمثال لمعان باطنية لا يعرفها إلا الإمام المعصوم، فكذلك الأمر لدى الصوفية، فظاهر القرآن عندهم ليس إلا لعامة الناس المحجوبين عن معرفة الحقائق، أو من لم يكن لهم نصيب فى التجليات الإلهية، وإذا سئل التلمسانى عن معنى ذلك قال: "... لأن القرآن كله شرك، وإنما التوحيد فى كلامنا"(١).

ولا ينـــبغى التوقف هنا طويلاً لعقد مقارنات بين الصوفية والباطنية، ويكفى أن نشـــير هنا إلى ما قاله ابن تيمية بأن التشيع كان دهليزاً للرفض، وأن الرقص كان دهليزاً للزندقة والتحريف فى كتاب الله.

ومـــن مبادئ الرافضة ينبغى أن نتلمس أصول كل بدعة ظهرت فى الإسلام، ولم يكـــن "ابـــن تـــيمية" ليشغل نفسه بالرد على المتصوفة لولا ما كان من كثرة بدعهم ورواجهـــا بين جمهور المسلمين فى عصره، وخطورتها فى الوقت نفسه على كيان المجتمع الإســـلامى، لأن حسن ظن المسلمين بهؤلاء قد أضفى على بدعهم هالة من القداسة فى نفوســـهم، وخاصـــة أنهم اضطلوا بهذه البدع تحت اسم الحقيقة والولاية لله ولرسوله، فكانوا كما يقول ابن تيمية": يسقون الناس شراب الكفر فى آنية الأنبياء.

وفشو البدع على يد هؤلاء ساعد على كسر شوكة المسلمين أمام التتار، وأطمع العـــدو فى بلادهـــم لركون الناس إلى أقوال هؤلاء المتصوفة التى تدعو إلى الذلة والمهانة والخنوع والاستسلام(٢).

ولقد شرع "ابن تيمية" فى دحض أقوال المتصوفة رغم احتفاء الدولة بهم، وأظهر للناس إلحادهم عن طريق الحق، وكشف من خباياهم ما أنار به السبيل أمام الناس لمعرفة حقيقة أقوالهم فى الظاهر والباطن والشريعة والحقيقة، وبين لهم أن إدعاء الولاية على غير ما شرع الله ورسوله إنما هى ولاية للشيطان وليست ولاية للرحمن.

(١) المرجع السابق ٤-٤٥.
(٢) الرسائل والمسائل ١-١١٦.

ومن هذا المنطق ناقش ابن تيمية دعوى المتصوفة فى قولهم: "إن من شهد الحقيقة أو الإرادة فقد سقط عنه التكليف، لأهم يقولون إن من شهد الحقيقة علم أنه لا فعل له أصلاً، فلا أمر ولا نهى ولا وعد ولا وعيد، أما من لم يقف على هذه الحقيقة وشهد نفسه وفعله، فهو المكلف بالشرائع أوامرها ونواهيها"(١).

والصوفية فى دعوى شهود الحقيقة يكتفون بشهود الحقيقة الكونية العامة المشتركة بين سائر الموجودات، والمتمثلة فى قوله تعالى للشىء (كن فيكون).

أما شهود الحقيقة الدينية أو الإرادة الدينية التى تتمثل فى الشرعية بأوامرها ونواهيها فلم يقفوا عليها و لم يشهدوها فى سلوكهم العام، ومن هنا قال بعضهم بإسقاط التكاليف عمن شهد فى سلوكهم العام، ومن هنا قالب بعضهم بإسقاط التكاليف عمن نشهد الحقيقة الكونية بحجة أنه لا فعل له أصلاً، ولأن الكل خاضع لسلطان الأمر التكوينى، فمن قال منهم بإسقاط التكاليف إنما يحتج على ذلك بشهود الحقيقة الكونية، مع أن سائر الموجودات خاضعة لسلطان هذه الحقيقة، أما الحقيقة الدينية، فلا يقف عليها إلا من والى الله بالعبادات.

والمتصوفة يفرقون فى شهود هذه الحقيقة بين العامة والخاصة، فليس كل الناس على درجة واحدة من الإلهام والكشف، فالخاصة وحدهم هم أهل الله الواقفون على قدم المعرفة الحقة، الآخذون عن الكشف الإلهى حقائق الأمور وبواطنها.

ويستدلون على ذلك بقصة "موسى" و"الخضر" عليهما السلام، التى حكاها القرآن فى سورة الكهف، ويقولون : إن "الخضر" قد علم بواطن الأمور وحقائقها، وأن "موسى" النبى قد احتاج إلى "الخضر" ليكشف له عما جهله من ذلك، ويقولون: إن الأولياء قد يعلمون من الحقائق ما يجهله الأنبياء.

وابن تيمية يرد الاحتجاج بهذه القصة من وجهين :

(١) رسالة العبودية ٣٨-٤٠ ط أنصار السنة ط ١٩٤٧م.

الأول : أن موسى (عليه السلام) لم يكن مبعوثاً إلى الخضر، ولم يكن واجباً على الخضر اتباعه، لأن موسى كان مبعوثاً إلى بنى إسرائيل، وهذا بخلاف موقف أمة "محمد" من "محمد" ودينه، فإن محمداً بعث إلى الناس كافة والثقلين بعامة: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِلنَّاسِ﴾ ، ولو أدرك موسى محمداً لوجب عليه الإيمان به وتصديق ما جاء به ظاهراً وباطناً، ولهذا كان الخضر يقول لموسى: "أنا على علم من علم الله علمنيه الله لا تعلمه، وأنت على علم من علم الله علمكه الله لا أعلمه"، وليس لأحد من الثقلين الذين بلغتهم دعوة "محمد" أن يقول لمحمد مثل هذا، لأن رسالته عامة إلى جميع الناس فمن خالفها ظاهراً أو باطناً فهو كافر بما جاء به محمد وغير مؤمن برسالته.

الثانى: أن ما فعله "الخضر" لم يكن مخالفاً لشريعة موسى،، وموسى لم يكن قد علم الأسباب التى تتيح له ذلك، فلما بينها الخضر له وافقه عليها، فإن خرق السفينة ثم ترقيعها لمصلحة أهلها خوفاً من الملك الظالم، ليس ممنوعاً بل جائزاً ومستحباً للمصلحة. وكذلك ما كان من أمر الجدار والغلام، وهذا بخلاف ما يفعله المتصوفة من البدع والمحضورات ، فإنها مخالفة لكل شريعة وكل دين[1].

وتحت ستار علم الباطن أو معرفة الحقيقة عند بعض المتصوفة إلى تحريف آيات الله ليبرر مسلكه من دعوى شهود القدر أو الحقيقة الكونية، أو شهود الإرادة، ولجأوا فى ذلك إلى تفسير بعض قصص القرآن تفسيراً غريباً مثل ما يقوله بعضهم فى تفسير قصة أكل آدم من الشجرة التى نهاه الله عنها، حيث يفسرون ذلك: بأنه كان امتثالاً للأمر الباطن الذى علمه آدم. أما أمر الشرع بالنهى عنها، فهو أمر ظاهرى فقط ولهذا يقولون إن توحيده كان ظاهراً أو باطناً.

وكذلك يقولون: إن إبليس كان توحيده ظاهراً وباطناً حيث أمر بالسجود لآدم فى الظاهر، لكنه نظر فرأى الأمر غيرا فى الباطن فامتنع و لم يسجد: فغير الله عليه وقال له (اخرج منها)

(١) رسالة الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان ١١٩ ط صبيح ١٩٥٨م.

ويبين ابن تيمية لهؤلاء أن رؤية الحقيقة الكونية أو القضاء الكونى ليس فيه حجة لأحد ولا يجوز الاحتجاج به، بلا الاحتجاج به من جنس قول المشركين : ﴿لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَـا أَشْـرَكْنَا وَلَا آبَاؤُنَا﴾ وعلى هذا فيجوز للكافر بأن يقول : إن الله أمرنى بالإسلام ظاهراً . ولكنه أمرنى بالكفر باطناً.

ولـو صاح الاحتجاج بالقضاء الكونى، لجاز للظالم أن يحتج لظلمه بذلك، ولما جاز لأحد أن يعاقبه على ظلمه، بل لم يجز أن يكون هناك قانون يردع الظالم عن ظلمه.

ثم مـن أين لهؤلاء أن الله قضى أزلاً بما يفعله العبد، إلا بعد أن يفعله وينفذه لأنه وافـق هواه، فالاحتجاج بالقدر إنما هو تبرير لفعل المعصية بعد ارتكابها بأن ما وقع من العبد إنما كان تنفيذاً منه لأمر الباطن فقط، والدليل على ذلك أن العبد لا يحتج به إلا فى المعصية فقط، ولم نجد من يحتج به فى الطاعات.

ولا أصـل لكل ما احتج به هؤلاء من قصة آدم وإبليس، فإن آدم لم يحتج لأكله مـن الشـجرة بالقضاء الكونى، بل قد أخطأ فى أكله منها، واعترف بخطئه ثم تاب من ذلك، فتاب الله عليه، والقرآن قد سجل اعتراف آدم بخطئه حيث قال تعالى على لسان آدم: ﴿قَالَا.. رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنْفُسَنَا وَإِنْ لَمْ تَغْفِرْ لَنَا وَتَرْحَمْنَا لَنَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾.

فـلم يكـن أكلـه من الشجرة تنفيذاً للأمر الباطن إذن، ولا لمشاهدته الحقيقية الكونية، بل كان ذلك ذنباً قد ارتكبه ثم تاب عليه.

أما إبليس فلم يمتنع عن السجود لما رأى الأمر غيرا، وإنما امتنع عن السجود لأنه احـتج عـلى الأمر بالسجود بأن آدم مخلوق من طين وإبليس مخلوق من نار، ثم علل امتناعه عن السجود لآدم بقوله : ﴿أَنَا خَيْرٌ مِنْهُ خَلَقْتَنِي مِنْ نَارٍ وَخَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ﴾[1].

فالقـرآن نفسـه قد سجل اعتراف آدم بذنبه كما سجل علة امتناع إبليس عن السـجود لآدم، فـلا مجـال بعد ذلك للقول بأن ذلك كان لمشاهدة الحقيقة أو العلم الباطن.

(١) الرسائل والمسائل ١-٦٣.

ومـــا يدعيه هؤلاء من شهود الحقيقة وتحريفهم لكتاب الله إنما كان تبريراً لإدعاء بعضهم سقوط التكاليف عنه.

ويقـــول ابـــن تـــيمية : "إن من ادعى من هؤلاء طريقاً إلى الله غير طريق رسله وأنبيائه، أو سلك فى ذلك سبيلاً غير سبيل المؤمنين فهو جاحد لما جاء به الرسول ظاهراً وباطناً.

ومن قال : إن "محمداً قد بعث بالظاهر فقط دون علم بالباطن، أو بعلم الشريعة دون الحقيقة، فهو منكر لرسالته، ومن قال: إن لديه من الحقائق ما لا تؤخذ من كتاب الله ولا سنة رسوله وإنما تؤخذ عن طريق الإلهام والإلهام والكشف أو الفتح الربانى، فهو محـــايد لمـــا جاء به الرسول، وهذه كلها دعاوى من جنس دعوى الباطنية من إمامهم المعصوم المختص بالتأويل".

الفصل الثالث

المعرفة



يتشعب الحديث عن المعرفة الصوفية من حيث مصدرها وغايتها ووسائلها، ذلك أن كـــل صـــوفى يتحدث عنها واقع تجربته الخاصة، وكثيراً ما تختلف تجارب الصوفية وتتـــباين، لأنها مواقف ذاتية بحتة ليس لها قانون ولا ضابط إلا الذوق والوجدان الذاتى كمـــا نجد بعضهم يتكلم أحياناً عن المعرفة من واقع حاله هو. وآخر يتكلم عنها واصفاً تجارب الآخرين منهم، وفرق كبير بين معايشة التجربة ووصفها.

ومن جانب آخر نجد حديث البعض عنها يأخذ شكلاً عرفانياً أفلاطونياً، والبعض الآخـــر يحـــاول أن يخضـــع حديثه عنها لمقياس عقلى فلسفى. ولكن الأعم الأغلب فى حديثهم عن المعرفة كان يأخذ منهج الذوق الصوفى الذى لا مجال للعقل فيه بحال ما. بل يـــلجأ الجميع إلى القلب كمصدر ووسيلة فى نفس الوقت ومحاولة التمييز والفصل بين هذه الاتجاهات صعب وعسير، غير أنه ضرورى لفهم المصادر الأساسية التى تصدر عنها كل صوفى من موقع تجربته.

وكثيراً ما يختلط فى التراث الصوفى الحديث عن المحبة بالحديث عن المعرفة. ونرى من وجهة نظرنا أن هذا شيء لا ضير منه. إذا نظرنا إليه من ناحية الوسيلة والأداة أو من ناحية الهدف والغاية. ذلك أن القلب يحتل المرتبة الأساسية فى حديث الصوفية عن المحبة والمعـــرفة معـــاً بل إنه يمثل بؤرة الاهتمام والشعور فى هذين المجالين. فالقلب هو وسيلة المعـــرفة عندهم وليس العقل. والروح هى التى تحب وتفنى، وعلاقة المحبة بالمعرفة، علاقة ضـــرورية عندهم، لأن المحبة لازمة عن المعرفة لزوماً ضرورياً، وإذا لم تترتب المحبة على المعـــرفة فـــإن هناك نقصاً أو إن شئت فقل أن هناك علة وفرضاً تسبب عنها نقص فى المعـــرفة، ولابد من إزالة هذا المرض بالرياضة والمجاهدة الروحية حتى تثمر شجرة المعرفة أزهـــار المحبة، وكل من عرفه فإنه يحبه. ومن أحبه بلا معرفة كان دعيا، ومن عرف ولم يحب كان شقياً.

ومن الأمور المتفق عليها بين الصوفية أن المعرفة ليست عملاً عقلياً ولا مجال فيها للدليل أو البرهان المنطقى، وبالتالى فإنها ليست كسباً يتوصل إليه بوضع المقدمات واستنباط النتائج، وإنما هى وهب وعطاء من الله تعالى. تتنزل على قلب العارف فتتكشف له الأمور على حقيقتها انكشافاً لا مجال لشك أو ارتياب.

والعقل عندهم محجوب عن الخوض فى هذا المستوى من المعرفة القلبية الخالصة، أما القلب أو الروح وأحياناً النفس فهى الأداة التى يركزون عليها كوسائل إدراكية للتعرف على حقائق الأشياء فى هذا المستوى من المعرفة، حيث تتلاشى وظيفة العقل وتنمحى آثاره، لأنه قد تدرب على إدراك المحسوسات والتعامل معها، أما القلب فإنه يتسع لإدراك حقائق الأشياء جميعها، المحسوس منها وغير المحسوس، حيث يشرق عليه نور الحق فيفيض عليه من الإلهام ما يكشف له عن الأمور الغائب منها والحاضر على درجة سواء، وهنا نجد حديثاً يتردد كثيراً فى تراث الصوفية وهم بصدد الحديث عن المعرفة القلبية "ما وسعتنى أرضى وسمائى ولكن وسعنى قلب عبدى المؤمن" ولا يتهيأ القلب للمعرفة إلا إذا كان طاهراً مطهراً من الانشغال بما سوى الله، لأنه كثيراً ما يكون محجوباً عنها بظلمة المعصية، التى تمثل حجاباً كثيفاً يحول بين القلب والمعرفة. وكثيراً ما تكون النفس ميداناً لصراع مرير بين جنود الرحمن وجنود الشيطان: فإذا صفا القلب من ذلك وكسب الجولة فى هذا الصراع الداخلى فإنه يكون مهيأ حينئذ لهذا العطاء الإلهى. فالقلب هنا أشبه بالمرآة التى إذا صفت عكست على صفحتها كل ما يرتسم فيها تماماً حتى يراه الرائى كأنه هو، وفى واقع الأمر ليس هو هو. وإذا صدأت وحجبت بكثافة ماران عليها شوهت معالم الأشياء المرتسمة فيها، ووسيلة التصفية لمرآة القلب هى المجاهدة والرياضة.

وموضوع المعرفة هنا هو الله. وقد سئل ذو النون: بم عرفت ربك؟ فقال: عرفت ربى بربى. يشير بذلك إلى أن المعرفة ليست كسباً ولا نتيجة نظر عقلى، وإنما هى وهب وعطاء من الله، وكثيراً ما يتردد فى كتب التصوف هذا الأثر المروى عن البسطامى فى مخاطبة أهل الظاهر والمعرفة الكسبية "أخذتم علمكم ميتاً عن ميت وأخذنا علمنا عن

الحـــى الذى لا يموت"[1] إشارة إلى أن معرفة الصوفية مأخوذة مباشرة عن الله. وليست كسباً عقلياً ولا نقلاً عن كتاب أو أثر.

المعرفة والميثاق :

ويربط معظم الصوفية بين المعرفة الحاصلة فى القلب والميثاق الذى أخذه الله على الخليقة أزلاً، حيث عرفهم نفسه بنفسه فى مرحلة وجودية سابقة على الوجود والحس. قـــال تعالى ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ﴾[2] ومع كـــثرة التفسيرات التى نجدها فى تراث الصوفية حول هذه الآية الكريمة إلا أنهم يجمعون على الله تعالى قد أخذ العهد والميثاق على بنى آدم وأشهدهم على أنفسهم بربوبيته لهم، وهـــذا قد تم فى مرحلة وجودية معينة. سواء كان الأخذ من آدم نفسه. أو من ذرية آدم من بعده، كل منهم حيث خلقه فرداً. أو أن الله جمع أرواح الخلائق جميعاً وأخذ عليهم هذا العهد والميثاق.

وفى رأى بعـــض الصوفية أن كل روح قد شاهدت ربها وأقرّت بربوبيته بصورة مباشرة فى هذه المرحلة الوجودية المعينة، وهذا الإقرار كان حتماً، حيث هى صنعته، ولما كان الأخذ فى عالم الحق فلا ينبغى أن تنطلق إلا حقاً، ومع اتفاقهم على أن هذا الميثاق قـــد تم فعلاً وواقعاً إلا أنهم يختلفون حول الإجابة على هذا السؤال: هل كانت النفس واعية بنفسها فى هذا الموقف مدركة ماهية هذا العهد وذلك الميثاق؟ إن إجابة المتصوفة عـــلى هذا السؤال تختلف من متصوف إلى آخر. غير أننا نرى خطأً مشتركاً بين الأقوال المأثورة عنهم فى هذا الصدد، ونستطيع القول بأن القائلين بالفناء فى المعرفة والمحبة يرون أن النفس الإنسانية كانت واعية ومدركة. ففهمت الخطاب الإلهى وأجابت عنه بكامل وعيهـــا. وإلا لم يكن هناك عهد ولا ميثاق. فالآية عند هذا الفريق تشير إلى موقف قد وقع فعلاً بين الخالق والمخلوق. ويعتبر المتصوفة هذا الموقف أصلاً وأساساً يصدر عنه كل عـــارف فى حديثه عن المعرفة، ويشرح هؤلاء كيف تمت هذه التجربة وكيف وقع هذا

(١) الطبقات الكبرى الشعرانى ١/ المقدمة.

(٢) الأعراف : ١٧٢.

اللقاء بين الله والإنسان، فيشيرون إلى أن النفوس قد استحضرت فحضرت فى هيئة الذر، وكـــل ذرة منها تحمل خصائص النفس التى تكون عنها، فتعقل وتدرك وتعى. فسمعت كـــل ذرة هـــذا النداء الإلهى وأجابت عنه بالإقرار. ويصرح ذو النون المصرى بأن هذا الإقرار الأزلى وذلك النداء الإلهى ما زالت أصداؤه ترن فى أذنيه، ويقول التسترى أنه لا يزال يذكر هذا اليوم، بل ويذكر الهيئة التى كانوا عليها. ويتذكر رفقاءه وتلاميذه، ومن ســيفتح الله عليه منهم على يديه ومن يتعثر فى طريقه. بلا يصرح أنه قد عرف فى هذا اليــوم مــن كان منهم على يمينه ومن كان على يساره[1] ومن أهم ما يستدل به هذه الفريق أن النفس لو لم تكن حاضرة واعية لفات المقصود من أخذ الميثاق والعهد عليها، ومـــن هذا الموقف ينطلق الصوفية ليفسروا تعرف النفس على الله وعلى كل ما هو حق نافع من واقع تذكرها هذا العهد السابق.

أمـــا الذين يقولون بالفناء من منطلق رؤية الإرادة الإلهية عند كل فعل من أمثال الجنيد فيرون أن الميثاق قد تم فعلاً كما ذهب إلى ذلك الفريق الأول. لكن وجود الخلائق والأنفس عند أخذ هذا الميثاق لم يكن بالدرجة التى يتحدث عنها الفريق الأول، وعندهم أن الميثاق قد أخذ على الأنفس قبل هبوطها إلى العالم الحسى وقبل خلقها فى حالة كونها حقائق معلومة لله ومتميزة، وهذه الحقائق لا تتمتع بوجود فعلى سوى تميزها فى علم الله عـــن المعـــدوم الذى لا يوجد. وعلى هذا فلم يكن لهذه الحقائق وجود سوى ما يفيض عـــليها مـــن الله بمقتضى حكمته. وبالتالى لم تكن إجابة الأنفس على السؤال: ألست بـــربكم؟ إلا إجابة إلهية تولاها الله تعالى عن الأنفس لأنها كانت حينئذ فى حالة فناء تام بحكـــم حضرتها مع الله فيهبها الله ما تقوى به على تحمل روعة اللقاء مع الله، واختلاف موقف هذا الفريق عن الذى قبله إن كان سببه أن القائلين بحضور النفس وبوعيها الكامل فى هـــذا الموقـــف أنهم يتصورون أن الهدف الأساسى من هذا الخطاب الإلهى إنما كان لإثـــبات الربوبية، والروبوبية تقتضى بالضرورة مربوباً، أى كائناً مخلوقاً تظهر عليه آثار صفات الربوبية. ولا يتم ذلك إلا إذا كانت النفس واعية متمتعة بوجود إيجابى تنطق فيه

(١) راجع اليواقيت الجواهر ١/١١٥ وقد ورد هذا القول منسوباً إلى على. وانظر التراث الصوفى ص٢١٢ ت ٢٠.

بـــربوبية الله تعـــالى. والدليل على ذلك عندهم أن النفوس أجابت على السؤال: ألست بربكم؟ قالوا: بلى. ولا يصدر هذا إلا عن كائن واع يدرك ما يقول.

أمـــا القائلون بفناء إرادة العبد عند رؤية إرادة الله. وعلى رأسهم الجنيد فيذهبون فى تفسير الميثاق إلى أنه لم يكن مقصوداً به إثبات الربوبية، وإنما يقصد به إثبات التوحيد والوحدانيـــة. ولا تثبت الوحدانية إلا بفناء ما سوى الواحد. وهذا يقتضى فناء النفس – حتى فى حال أخذ الميثاق – وحتى تكون الحالة والموقف ترجمة حقيقية عن هذه الوحدة. والله تعالى قد تولى الإجابة عن الخلائق بقولهم "بلى شهدنا" فيكون الله هو الشاهد لنفسه بالوحدانية، كما قال تعالى: **﴿شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلا هُوَ وَالْمَلائِكَةُ وَأُولُو الْعِلْمِ﴾** فبدأ بنفسه وثنى بالملائكة ثم ذكر أولى العلم(١).

ومن أهم مميزات المعرفة الصوفية أنها معرفة مباشرة فهى تتم دون أن تعتمد على وســائط، وأنها متجددة ومتطورة، ولما سئل ذو النون عن العارف قال: كان ها هنا ثم ذهـــب. مشـــيراً بذلك إلى تدرج العارف وتنقله من حال إلى حال. فإذا طلبته فى حال افـــتقدته لكـــثرة مـــا يعتريه من التنقل والتطور من حال إلى حال، وهذه المعرفة تنتهى بصـــاحبها حتماً إلى الحيرة والعجز التام عن معرفة الكنه والحقيقة. ولذلك كان أكثرهم معـــرفة بـــربه أشـــدهم تحيراً فيه. ويكفيهم فى هذا المقام اعترافهم بالعجز عن الإدراك والمعـــرفة. وكثيراً ما يتمثلون هنا بأقوال ينسبونها إلى أبى بكر رضى الله عنه. مثل قوله : ســـبحان من لم يجعل لنا سبيلاً إلى معرفته إلا العجز عن معرفته. وقوله: العجز عن درك الإدراك إدراك والبحث فى ذات الله إشراك.

وحـــين يصل الصوفى إلى هذه المرحلة فيؤكد لنفسه عجزه التام عن المعرفة يعود من تجربته وهو أكثر وثاقة من صدق تجربته وقوة يقينه فى المعرفة، ليدرك الفرق واضحاً بـــين من يدرك حقيقة عجزه عن المعرفة نظرياً نتيجة استعمال البرهان والدليل العقلى، وأولئك الذين تأكدوا بأنفسهم من حقيقة عجزهم نتيجة المعاناة التى عاشوها، والتجربة الذاتية التى خاضوها.

---

(١) راجع التراث الصوفى ص٢١٨. والآية من آل عمران : ١٨.

ويـــرى الصوفية أن إدراك عجزهم عن الإدراك هو حقيقته أعظم معرفة حصلوا عليها، وليس لهم مطمع وراء ذلك، إلا أن يتولى الله عنهم هذا الأمر بنفسه، فيتجلى لهم بمـــا يكشف عنه من أمور ومعارف. وفى هذا المقام يتحقق معنى قولهم: عرفت ربى بربى ولولا ربى ما عرفته ربى[1].

ويعتقد الصوفى أن قلب الإنسان مرآة يجب أن تتجلى فيها الصفات الإلهية كلها، فـــإن لم يكـــن الأمر كذلك فينبغى على الصوفى أن يبحث فى ذات نفسه عن أسباب الحجب، ولابد أنها ترجع إلى وجود الصدا فى المرآة، وينبغى أن يجتهد الصوفى حتى يزول عـــن قلبه ذلك الصدأ فيأخذ الله بيده. كما قال تعالى : **﴿وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا وَإِنَّ اللَّهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ﴾** (العنكبوت : ٦٩).

وفى هـــذا المقام يرى كثير من أهل الفناء أن عبادة المرء وتنفيذ أوامر الشرع إذا نظر إليها على أن الإنسان فاعل بها كانت عديمة القيمة ولا تتحقق فائدتها إلا حين يفنى الصـــوفى عن رؤية نفسه فى كل أعماله، ويرى الله هو العامل الحقيقى لكل أفعاله، كما يجب على السالك أن يعتقد أيضاً أن جميع أفعاله إنما تتم بتوفيق من الله تعالى وليست من ذاته هو، فلا ينسب لنفسه فضلاً ولا ينتظر على فعله جزاء.

ولقـــد عـــالج النفرى فى المواقف موضوع المعرفة الصوفية من خلال مواقفه فى سلسلة من الإنكشافات والتجليات الإلهية، خاطبه الله خلالها، وعلمه ما ينبغى أن يعلم عـــن المعرفة، وعن العارف. وقد كتب ذلك فى لغة غامضة معماة، يعسر فهمها، فقسم العـــلماء العارفين إلى ثلاثة أقسام "... فعالم هداه فى قلبه.. وعالم هداه فى سمعه.. وعالم هداه فى تعلمه"[2].

١- فالنوع الأول : هم الذين عرفهم الله نفسه بنفسه بأسباب فضله، من الآثار والآيات الدالة على صفاته وذاته، فيستدلون، بآثاره عليه، ويعبدونه طمعاً فى جنته وهرباً من ناره، وقد يتفضل الحق عليهم بالرؤيا الصالحة والكرامة المؤيدة.

(١) راجع اللمع : ١٠٤.

(٢) المواقف للنفرى ص٣٤.

٢- والـــنوع الثانى : هم المفكرون من الحكماء والفلاسفة وأرباب صناعة الكلام، وهم يســـتعملون العقــل والدليـــل والبرهان، لكنهم فى النهاية يعجزون عن أن يدركوا الحقيقـــة التى يصل إليها النوع الثالث، فيقفون حيارى عند حدود الدليل والبرهان العقلى، ويعلنون أن معرفة ذاته فوق طاقة العقل البشرى ويقولون "مبلغ علمنا أننا لا نعلمه".

٣- أما النوع الثالث : فهم الذين جاهدوا حتى وصلوا، فعرفهم الله نفسه حين فنوا عن أنفسهم فى حضرته، وتخلصوا كلية من إدراك الوجود الذاتى لهم.

وينصح النفرى العارفين بأن يلزموا باب المجاهدة والرياضة، وإن أتى بأشياء مخالفة للشـــرع فـــإن ذلك لا يضيره، لأنه الشريعة عنده لم تجعل إلا للمحجوبين، وينبغى أن يعـــرف بفراسته أى مظاهر التدين أليق لحاله فيلزم الأخذ به(1) حتى يكون طريقه مناسباً لحاله. وإذا اختلف إلهامه وكشفه مع ما جاءت به السنَّة فلا ضرر عليه فى ذلك، لأن هذا الاختلاف - فى رأيه إنما هو ظاهرى فقط، ولأن الشرع جاء ليخاطب العامة والمحجوبين مـــن الفقهـــاء والمفكرين والمناطقة، أما المعرفة والإلهام فإنها للصفوة من الذين جاهدوا أنفســـهم فوصلوا، والشرع يرى الأشياء من خلال التعدد، أما المعرفة فترى الأشياء من خلال التوحد والتفرد، ومن هنا قد يكون العمل الواحد منظوراً إليه على أنه خير وطاعة مـــن وجهـــة نظـــر الشرع، وهو عند العارف شر ومعصية، وهذا ما يعبرون عنه بإن حسنات الأبرار سيئات المقربين.

وموقف النفرى هنا يذكرنا بموقف الغزالى فى "إلجام العوام" وفى "المنقذ" فهو فى إلجام العوام (وهو ليس من كتبه الصوفية) يجعل العامى شاملاً للأديب والنحوى والمحدث والفقيـــه والمتكلم والمفسر. بل كل عالم سوى المتجردين لتعلم السباحة فى بحار المعرفة القاصـــرين أعمـــارهم عليه، المعرضين عما سوى الله. فهؤلاء هم أهل الغوص فى بحر المعـــرفة، وهـــم مع ذلك على خطر عظيم، يهلك من العشرة تسعة إلى أن يسعد واحد بـــالدر المكنون والسر المصون(٢). وينصح قارئه بالتسليم المطلق لأهل المعرفة والاعتراف

(١) المواقف ص٣٤.

(٢) إلجام العوام ص ٢٤٠ ضمن مجموعة القصور العوالى.

بالعجـــز الكـــلى عن المعرفة، وفى المنقذ بعد أن تشكك فى مناهج الفلاسفة والمتكلمين وغيرهـــم نصح بطريقته فى السلوك التى اختار للتعبير عنها لفظ القرب، ووصف نهايتها بقوله: وعلى الجملة ينتهى الأمر إلى قرب يكاد يتخيل منه طائفة الحلول وطائفة الاتحاد وطائفة الوصول وكل ذلك خطأ، وفى هذا القرب تحصل المشاهدة التى عرفها الغزالى فى مشكاة الأنوار بأنها نور يغمس النفس فيظهر معه كل شىء على حقيقته، وهذا النور من الوضوح بحيث إنه قد يخفى لشدة جلائه، وقد يغفل عنه العارف لإشراق ضيائه، وهناك تتجلى للنفس لوائح الغيب وأحكام الآخرة.

بين الحقيقة والشريعة :

ويـــبدو أن فكرة التفرقة بين العامة والخاصة والشريعة والحقيقة جزء أساسى فى المـــنهج الصوفى فى المعرفة. فهم من جانب يتخذون الشريعة سلماً للرقى والصعود، وبها يســـتطيع الصـــوفى التوصل إلى هدفه الحقيقى وهو المعرفة، وأولها معرفة التوحيد بفناء العـــارف، وفـــنائه عن فنائه، وإذا تحقق له ذلك أدرك أن ما سوى الله عدم وأنه وحده الموجود بحق..

وهنا يبدأ مفهوم التوحيد الصوفى يختلف عند مفهومه عند المسلم العادى، فالمسلم مؤمن بالتوحيد (ذاتاً وصفات وأفعالاً) من منطلق العقيدة التى تلقاها من الكتاب والسنة، أما مفهوم التوحيد عند الصوفى (وخاصة الحلوليين) فقد أخذه من عقيدته فى أن الوجود الحقيقـــى واحـــد، وما سواه عدم محض وهذا النوع من الفهم كان منطلقاً للتفرقة بين موقف العوام وموقف الصوفية عندهم، فما يصرح به للخاصة قد لا يكون مباحاً للعوام، قـــال أبـــو يزيد: طلع الحق على قلب أوليائه، ورأى أن بعض القلوب لا تستطيع حمل معرفـــته فشـــغلها بالعبادة[1]. أما الذين تحملوا عبء المعرفة ووصلوا إليها، فهم الخاصة الذيـــن كشف لهم من التجليات والأسرار ما يجب أن يصان ويكتم عن غير أهله، وفى مقـــام الـــتفرقة بين العامى والصوفى وبين الحقيقة والشريعة، نلتقى بنماذج من الصوفية يـــربطون فى منهجهم بين عمل الجوارح وعمل القلب بحيث يكون القلب والجوارح فى

(١) تذكرة الأولياء ١/١٢٧.

شـغل دائـم بالله عند أداء العبادة. ونماذج أخرى قد تحللت تماماً من أعمال الجوارح بدعـوى أن الشـريعة جاءت لتخاطب المحجوبين فقط، فهى شغلهم الشاغل، ويكفى الخاصـة مـا هـم فيه من مقام، والبسطامى والحلاج وذو النون أمثلة لهذا النوع من الصـوفية، أما الجنيد وسهل التسترى فهما وغيرهما كانا مثالين للنوع الأول. ويفسر لنا الموقـف التالى للجنيد حرصه على ضرورة الربط بين عمل القلب والجوارح فى العبادة بحيث لا ينفك أحدهما عن الآخر، ولقد زاره رجل بعد أداء فريضة الحج، ودار بينه وبين الجنيد الحوار التالى:

الجنيد – أرحلت عن جميع ذنوبك حين رحلت عن دارك للحج؟

الرجل – لا.

الجنيد – فأنت إذن لم ترحل . (أى لم تحج).

الجنيد – حين خرجت من دارك وقطعت الطريق على مراحل، وأقمت فى مترلك كـل ليـلة، هل قطعت مرحلة فى الطريق إلى الله. وهل قطعت مقاماً فى طريق الحق فى ذلك المقام؟

الرجل – لا .

الجنيد – إنك إذن لم تغادر مترلك. و لم تقطع الطريق.

الجـنيد – حـين لبست ثوب الإحرام فى الميقات . هل خلعت صفات البشرية وأنت تخلع ثوبك؟

الرجل – لا.

الجنيد – إنك إذن لم تحرم.

الجنيد – حين وقفت بعرفة هل تأملت فى الله فبدأ الكشف والمشاهدة عندك؟

الرجل : لا.

الجنيد – إنك إذن لم تقف فى عرفات.

الجـــنيد - حين أفضت إلى مزدلفة فجمعت حصانك وأحرزت مرادك، وقضيت مناسكك. هل رفضت جميع أغراضك الجسدية؟

الرجل - لا.

الجنيد - إنك إذن لم تفض إلى مزدلفة.

الجنيد - إنك حين طفت حول البيت هل شاهدت لطائف جمال الحق فى لطائف محل التتريه. وهل أدركت الجمال الإلهى فى بيت الطهر؟

الرجل - لا.

الجنيد - إنك إذن لم تطف بالبيت.

الجنيد - حين سعيت بين الصفا والمروة هل أدركت درجة الصفا والمرؤة؟

الرجل - لا.

الجنيد - إنك إذن لم تسع.

الجنيد - حين ذهبت إلى منى. هل تخلصت من جميع المنى؟

الرجل - لا.

الجنيد - فأنت إذن لم تذهب إلى منى.

الجنيد - فلما

الجنيد - فلما وصلت إلى مكان الأضحية فضحيت - هل ضحيت بجميع رغبات النفس ونحرت كل متاع الدنيا؟

الرجل - لا.

الجنيد - فأنت إذن لم تضح.

الجنيد - لما ذهبت لرمى الجمار ورميت . هل رميت ما معك من أفكار جسدية.

الرجل - لا .

الجـــنيد – فـــأنت إذن تـــرم الجمرات . بل و لم تؤد على ذلك حجاً، فعد بهذه الصفات لكى تصل إلى مقام إبراهيم الخليل عليه السلام[1].

وهـــذا الحوار يقفنا على طبيعة المقابلة بين ظاهر الشرع وباطنه عند الصوفية، أو طبيعة الفرق بين الحقيقة والشريعة وضرورة تلازمهما عند الجنيد، وفى نفس الوقت يدل على أن الجنيد ليس ممن يقولون بترك الشريعة أو إهمالها فى سبيل الحقيقة، ولقد صرح فى أكثر من مناسبة أنه لا فصل عنده بين الحقيقة والشريعة.

والهجويرى الذى نقلنا عنه النص السابق يؤكد على ضرورة الاتصال بين الشريعة والحقيقـــة، ويـــرى "أن الشريعة من غير حقيقة نفاق. والحقيقة من غير شريعة إلحاد، وامتزاجهما كامتزاج الروح بالجسد، فإذا فصلت الجسد عن روحه أصبح جثة هامدة أو تتلاشى الروح كما يتلاشى الريح، وإقرار المسلم بالإسلام يشملهما جميعاً ، وقوله : لا إلـــه إلا الله هو الحقيقة. وقوله: محمد رسول الله هو الشريعة. فمن أنكر الحقيقة كفر. ومن أنكر الشريعة تزندق.

وكذلك التسترى يؤكد على ضرورة التلازم بين الحقيقة والشريعة، فالشريعة أمر بالتزام العبودية، والحقيقة مشاهدة الربوبية، فكل شريعة غير مؤيدة بالحقيقة فغير مقبول. وكل حقيقة غير مقيدة بالشريعة فغير محصول. فالشريعة جاءت بتكليف الخلق، والحقيقة إنباء عن تصريف الحق. فالشريعة أن تعبده، والحقيقة أن تشهده[2].

ومع تأكيد كثير من الصوفية المعتدلين على ضرورة التلازم بين الشريعة والحقيقة؛ إلا أن واقع بعض الصوفية – وهم كثيرون – لم يلتزموا بذلك، وكثير منهم قد صرح بأن الشريعة للعوام وللمحجوبين، وقال بإسقاط التكاليف الشرعية لأنها فى نظره ليست له، وإنمـــا لغـــيره مـــن عوام الناس، ولعل فيما سبق عن البسطامى والحلاج ما يؤيد ذلك. وعفيف الدين التلمسانى قد صرح بما لم ينطق به مسلم حين قال "إن القرآن كله شرك وإنمـــا التوحيد فى كلامنا" وكثير منهم صرح بوحدة الأديان، وتساوت عنده الأضداد. فليس عنده خير ولا شر، ولا طاعة ولا معصية، ولا إيمان ولا كفر، وإنما الكل يتساوى

(١) كشف المحجوب للهجويرى بتصرف : ص٤٢٥.
(٢) الرسالة ص٥٦٠.

عـــنده، حتى أن ابن عربى فى فصوص الحكم يقول: إن من عبد الهوى فما عبد غير الله، لأن الكل عنده واحد، انطلاقاً من مذهبه فى وحدة الوجود.

ولقـــد أدت التفرقة بين الحقيقة والشريعة عند الصوفية إلى مزالق خطيرة انتهت بكـــثير منهم إلى التحلل من الشريعة والانفلات منها كلية، وهذا يذكرنا بموقف الباطنية والإسماعيلية فى تفرقتهم بين الظاهر والباطن، كما يذكرنا بموقف الفلاسفة الذين جعلوا ظاهـــر القـــرآن للجمهور وباطنه للحكماء. وما صرح به التلمسانى بأن القرآن شرك والتوحيد فى كلامهم يذكرنا بموقف ابن سينا فى رسالته "الأضحوية فى أمر الميعاد" حين ذكـــر نفس العبارة قائلاً: "فأين الإشارة إذن بالتصريح بالتوحيد المحض، الذى يدعو إليه حقيقة هذا الدين المعترف بجلالته على لسان حكماء العالم قاطبة.. إنه لم يرد فى القرآن إشـــارة إلى هـــذا الأمر الأهم (التوحيد) ولا أتى بصريح ما يحتاج إليه من التوحيد بيان مفصل"(1) أليس الموقف واحدا لدى كل من ابن سينا والتلمسانى؟

أليس المعنى واحدا وإن اختلفت العبارة؟

ألا يدعونـــا هـــذا الاتفـــاق إلى التساؤل المستمر عن العلاقة بين غلاة الصوفية والباطنية والإسماعيلية والفلاسفة؟ إن الأمر فى ذلك يحتاج إلى جهد لفيف من الدارسين لتكشـــف حقائق الأمور لنعلم ما أحاط بتراثنا من ملابسات، وما أقحم عليه من أفكار ومذاهب.

حقيقة المعرفة :

جـــاء فى "التعرف" كثير من أقوال الصوفية فى المعرفة والعارف، وحاول المؤلف جـــاهداً أن يشـــرح ما غمض منها وما دق من معانيها وما خفى من أسرارها بعبارات قريبة إلى الفهم أحياناً وأحياناً أخرى تكاد تكون أكثر خفاء من المعنى المراد.

ويكـــاد يجمـــع الصوفية على أن المعرفة باعتبار موضوعها نوعان: معرفة حق. ومعرفة حقيقة.

---

(1) راجع الرسالة الأضحوية ص ٤٨ ط دار الفكر العربى سنة ١٩٤٩م.

أما النوع الأول : فيراد بها معرفة الواحد الحق بإثبات وحدانيته على ما أخبر من صـــفاته تعالى. فيثبتون ذاته بصفاتها كما أخبر بها الله عن نفسه على معنى التفرد وعدم المماثلة حيث "لم يكن له كفواً أحد، لا فى ذاته ولا فى صفاته".

أما النوع الثانى " ويتعلق بمعرفة حقيقته تعالى فيؤمن العارف أن لا سبيل له إليها "لامتـــناع الصـــمدية عن الإحاطة" لأن الصمد هو الذى لا تدرك العقول حقائق نعوته وصـــفاته. كمـــا قال تعالى: ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا﴾ وقد شرح الجنيد هذا النوع من المعـــرفة فقال: هى تردد السر بين تعظيم الحق عن الإحاطة، وإجلاله عن الدرك، وذلك بـــأن تعـــلم أن ما تصور فى قلبك عن الحق فالحق بخلافه، فيالها من حيرة. حيث يكون العـــارف "لا له حظ من أحد، ولا لأحد منه حظ، وإنما وجود يتردد فى العدم، لا تتهيأ العبارة له، لأن المخلوق مسبوق، والمسبوق غير محيط بالسابق(١).

والنوع الأول من المعرفة "معرفة حق" حظ مشترك بين جميع الصوفية وغيرهم ممن لم يشاركهم على الطريق الصوفى.

أمـــا النوع الثانى فهو خاص بالصفوة منهم، أو إن شئت فقل إنه يتعلق بصفوة الصفوة، ومجمل كلام الصوفية عن المعرفة إنما يتعلق بهذا النوع من المعرفة. حيث يكون من سماتها البارزة الحيرة والقلق، وتعطيل الحواس وفناء العارف بمشاهدة الحق.

ولقد سئل ذو النون عن أول درجات العارف فقال : (٢).

التحير، ثم الافتقار، ثم الاتصال، ثم التحير.

أمـــا الحيرة الأولى فتعلق بأفعال الله فى العبد وكثرة نعمه وأفضاله عليه فلا يرى شـــكره يوازى نعمه، مع أنه مطالب بشكر النعمة، بل إن شكره هو فى ذاته نعمة ينبغى أن يقـــوم بحقها هى الأخرى فى الشكر، وهكذا، فكل ما بالعبد من نعمة فمن الله يجب الوفـــاء بحقهـــا من الشكر. وأما الحيرة الأخيرة : فهى حيرة القلب بالفكر فى متاهات الـــتوحيد، فيضـــل فهمه فى عظم قدرة الحق وكمال جلاله. لأن دون التوحيد متاهات

---

(١) راجع : التعرف : ١٥٨.

(٢) التعرف ١٦٢.

تضـــل فيها الأفكار، ولذلك فإن من المتفق عليه بينهم أن أكثر الخلق معرفة بالله أشدهم تحيرا فى الله(١).

وأول مقام المعرفة عند سهل التسترى هو اليقين بالله. فيعطى العبد يقينا فى سره تســـكن به جوارحه، ويتولد عن هذا اليقين توكل فى جوارحه يسلم به فى دنياه، وحياة فى قبله يفوز بها فى عقباه. ومن لوازم المعرفة كثرة البكاء بما وصلوا إليه من معرفة الحقائق المســـتورة والمغيبة عن كثير من الخلق، كما قال تعالى: **﴿تَرَى أَعْيُنَهُمْ تَفِيضُ مِنَ الدَّمْعِ مِمَّا عَرَفُوا مِنَ الْحَقِّ﴾** (المائدة : ٨٣).

ومـــن لوازم هذه المعرفة التطور الدائم والتنقل من حال إلى حال أرقى منه، ولما ســـئل ذو النون عن العارف قال: كان ها هنا ثم ذهب، ومرة أخرى يقول: هو رجل معهم. باين عنهم. يشير بذلك إلى دوام ترقيهم من حال إلى حال نتيجة مداوتهم للرياضة وملازمة المجاهدة، حتى ينتهى الأمر إلى الفناء. ويكون الأمر كما قال الجنيد عن العارف: لـــون الماء لون إنائه، إشارة إلى فناء العارف فى الله. لأنه يتخلق بأخلاقه حتى يظن كأنه هو، وما هو هو. وجعلوا ذلك شرطاً فى العارف، فيكون فى كل حال أفضل من حالته الســـابقة، فتختلف أحواله تبعاً لذلك ، ومن هنا عبروا عنه بأن العارف "ابن وقته" فلا تـــراه فى وقتين بحالة واحدة، وليس ذلك باختياره أو من عمل نفسه، وإنما هو فى ذلك مقود لا قائد لأن مدبره غيره، وولى أمره سواه، فلا حيلة له فيما يقع به أو يقع منه(٢). حيث يشرق نور المعرفة على قلب السالك المستعد للقبول فتنمحى تبعاً لذلك كل صلته بالعـــالم الحســـى، وتتعطل حواسه عن مباشرة وظائفها المعهودة، وكان الجنيد يشير إلى العـــارف بقوله : من عرف الله كل لسانه. وقال الآخر: من عرف الله قل كلامه وكثر تحيره.

ويرى كثير من المتصوفة أن معرفة الحقيقة مع أنها خاصة بصفوة الصوفية غير أنهم لا دور لهـــم فيها سوى استعداد القلب لتقبل هذا المستوى من المعرفة. فهم لا يعرفون وإنمـــا يعرفون بالله، ويكون مبلغ علمهم فى ذلك علمهم أنهم لا يعرفون، ويتمثلون فى

(١) راجع التعرف ١٦٢-١٦٤.

(٢) نفس المرجع، راجع الفتوحات المكية لابن عربى ٢/٣١٦-٣١٧.

ذلـــك بقول أبي بكر رضى الله عنه: سبحانه من لم يجعل لنا سبيلاً إلى معرفته إلا العجز عن معرفته.

ومن الفروق الأساسية بين هذا المستوى من المعرفة وغيره أن معرفة الحقيقة يسعى من ورائها الصوفية إلى إثبات الوحدة المطلقة فى هذا العالم، حيث يتلاشى عند العارف وجـــود الكثرة التى مصدرها العدم وغايتها العدم، ولا يكون هناك موجود على الحقيقة إلا الله الواحـــد، وما سواه عدم محض، أما فى غير هذا المستوى من المعرفة فلا تتلاشى الكـــثرة من ذهن العارف، بل هو حريص عليها لأن دورها أساسى فى المعرفة من حيث الهدف والوسيلة.

وإذا كانت معرفة الحقيقة لا وسيلة لها سوى القلب القابل المستعد فإن غيرها من المعرفة له وسائله الأخرى البرهانية والعقلية.

وأصـــحاب الحقيقة من أهل المعرفة يرون أن الاحتفاظ بظاهر الشرع وأحكامه يكون بالقدر الذى يساعدهم فى السير إلى القرب من الله، ويجعلون من واجب العارف أن يعـــى لنفســـه ما ينبغى له أن يأخذ به من رعاية أحكام الشريعة بأوامرها ونواهيها فيكون التزامه بظواهر الشرع من وحى ضميره وليس من خارج نفسه.

ويصرح الكثير من الصوفية بأن ظاهر الشرع هو نصيب العامة المواقفين عند رؤية العقـــل وأحكامه أما باطنه فيختص به الصفوة من أهل المعرفة الحقيقية، فالمسلم الواقف عـــند ظواهـــر الشرع وأحكام العقل يرى فى إثبات التوحيد لله أن الله واحد فى الذات والصفات والأفعال، وأنه ليس كمثله شىء. أما العارف، فيتجاوز ذلك إلى إثبات أن الله هـــو الوجـــود الحقيقى، وهو أصل جميع الموجودات، وليس سواه وجود ولا موجود، ويجعلون ما سوى الله أشبه بأشعة منبعثة من ضوء الشمس الحقيقية، وكما لا نرى شعاع الشمس إلا بالشمس كذلك لا تعرف الله إلا بالله.

وعـــند يشعر العارف بأنوار المعرفة قد استغرقت قلبه واستولت عليه فيجب أن يركـــز على جمع قواه الروحية لتقوية استعداد القلب لتقبل المعرفة، وأن يحذر من كل ما يخل بذلك من رؤيته لنفسه أو رؤيته لفعله، بل يفنى فى مشاهدته عن نفسه وعن شعوره بمشاهدته. وليس ذلك أمراً مستحيلاً عند الصوفية لأن الإنسان مستعد بطبعه لتقبل هذا

الـــلون من المعرفة لوجود نوع من القرب بينه وبين من يتعرف عليه. فالله تعالى قد خلق آدم على صورته ويتخذون من هذا الحديث مفتاحاً لتفسير آراء كثيرة فى المحبة والمعرفة ، فإذا تعرف عليه العارف أو عرفه الله بنفسه فليس هناك شيء من الغربة أو الوحشة. بل على العكس فلا يجد من الأنس بالله ما يملأ عليه حياته ويزيل عنه غربته ووحشته.

وانطلاقـــاً من فهم الصوفية للحديث السابق يجعلون من الإنسان عالماً صغيراً قد انطـــوى فيه أسرار العالم الأكبر، فهو مثال وصورة لخالقه، ومن هنا فإذا عرف الإنسان نفسه فقد عرف ربه، وإذا عرف ربه يكون قد عرف نفسه أكثر مما كان من قبل.

والعارف الكامل يلغى من حسابه معنى الأضداد، ويستوى فى نظره جميع المذاهب والأديان، فلا فضلاً لدين على آخر ولا لمذهب على آخر.

والصوفى الناضج لا يهتم بأن فلاناً يتبع المذهب الفلانى أو يتعبد على مذهب كذا أو هـــو عـــلى دين كذا. لأن العارف يعتقد أن مسجده فى قلبه "فالذين يعبدون الله فى الشمس يرون الله شمساً، والذين يعبدونه فى أشياء جامدة يرون الله شيئاً جامداً، والذى يعبدونه بصفة أنه وجود واحد ليس كمثله شيء يعتقدون أن الله ليس له شبيه ولا مثيل، والعارف الحق لا يقيد نفسه أبداً بإحدى هذه الطرق ويحكم بخطأ ما سواها. وإذا كان لـــون المـــاء لـــون إنائـــه. فإن الماء لا لون له وإنما يتلون بلون الإناء الذى يحل فيه[1]، فالاختلاف والتغير يكون بسبب الإناء وليس بسبب الماء، وبسبب اختلاف المحل القابل فينشأ الخلاف بين الناس وتملأ الضغينة قلوبهم، ويحقر كل منهم معبود الآخر. وهنا يصل الصوفية إلى القول بوحدة الأديان لا تعددها. ولعل النص السابق الذى أوردناه عن أبن عـــربى صريح فى ذلك، وخاصة أنه يوصى بأن "... لا تصل نفسك بعقيدة بعينها كل الوصـــل فتكفر فى البقية، فإن وصلت نفسك فقدت خيراً كثيراً – لا بل لم تستطع أن تعرف الحق الصراح فى الأمر... وكل إنسان يمجد ما يعتقد. فإلهه مخلوقه... وهو لذلك يعيـــب عقائد الآخرين التى لو أنصف ما عابها فإن عيبه لها قائم على الجهل و لم يدخل

(١) راجع لواقح الأنوار ٢١٩/١؛راجع الفتوحات لابن عربى ٣١٦/٢-٣١٧، نصوص لم تنشر لابن عربى ملحق خاتم الأولياء للحكيم الترمذى ص٤٨٢، ٤٨٣، الصوفية فى الإسلام ص٨٤-٨٦.

نفســه فى عقائد الناس... ولأدرك فى كل معتقد"(١). وهذا اللون من الكلام لا ينفرد به ابــن عــربى، لأنه قد سبق إليه فوجدناه قبل ذلك عند الحلاج ومدرسته، وعند عفيف الديــن التلمســانى؛ وعلى سبيل الإجمال تجد هذا يمثل اتجاهاً عاماً لدى متصوفة الفرس والحلوليين من المتصوفة.

وهــذا الغلو الذى يخرج فى كثير من الأحيان عن منطق الإيمان بما جاء به محمد صــلى الله عليه وسلم جعل كثيراً من رجال التصوف المعتدلين يقومون بحركة نقد من الداخــل للتصــوف وقضاياه، فوجدنا كلا من الجنيد وسهل التسترى والغزالى وغيرهم يلفتون النظر إلى ضرورة الربط بين الحقيقة الشريعة والظاهر والباطن، وأنه لا يسع أحد أن يصرح فى سكره ووجده بما يناقض ما جاء به محمد، وجعلوا كل حقيقة غير مؤيدة بالشريعة باطلة، وردوا كل باطن يتعارض مع الظاهر وجعلوا التحلل من الشبريعة كفرا وزندقة، وعبارات الجنيد وسهل صريحة وكثيرة فى ذلك.

المعرفة والعلم:

من الملاحظ أن لفظ المعرفة لم يرد فى القرآن الكريم مضافاً إلى الله سبحانه كصفة من صفاته. بخلاف لفظ العلم الذى وصف الله نفسه به فى صيغ الفعل المختلفة، وكذلك مشتقات هذه المادة "علم" فوصف نفسه بأنه عالم، علام، ويعلم، علم.

وبالنسبة لإضافة هاتين الصفتين للإنسان فإننا نلاحظ أن القرآن وصف الإنسان بالمعرفة فقال سبحانه **﴿يَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَاءَهُمْ﴾**(٢) **﴿فَلَعَرَفْتَهُمْ بِسِيمَاهُمْ وَلَتَعْرِفَنَّهُمْ فِــي لَحْنِ الْقَوْلِ﴾**(٣) فجاء وصف الإنسان بالمعرفة فى هذه الآيات وفى غيرها مطلقاً غير مقيد ولا مشروط.

وأحياناً نجد القرآن يصف الإنسان بالعلم. كما فى قوله سبحانه **﴿يَعْلَمُونَ ظَاهِرًا مِنَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا﴾**.

وقوله : **﴿وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلا قَلِيلا﴾**.

(١) لواقح الأنوار : ٢١٩/١، الصوفية فى الإسلام : ٦.
(٢) البقرة : ١٤٦.
(٣) محمد : ٣٠.

وقوله : ﴿وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُنْ تَعْلَمُ﴾.

وعند تأمل هذه الآيات ننجد أن وصف الإنسان بالعلم فيها لم يكن مطلقاً كما هـو الشـأن فى وصفه بالمعرفة فى الآيات السالفة بل جاء مقيداً. ففى الآية الأولى جاء وصف الإنسان بالعلم مقيداً بأنه متعلق بظاهر الأشياء فقط، وفى الآية الثانية جاء وصفه بالعلم مقيداً بالقليل منه، وفى الآية الثالثة جاء العلم فيها مقيداً بأنه تعليم من الله.

وهذا ربما يطرح علينا ضرورة التفرقة بين العلم والمعرفة وأيهما يكون وصفاً لله، وأيهمـا يكـون وصفاً للإنسان، وينبغى أن يكون سبيلنا فى ذلك هو استعمال القرآن لكلا اللفظين وليس اجتهاد مفكر أو استعمال مفسر أو لغوى، إن عدم مجئ المعرفة صفة لله تعـالى فى كـتابه وقصر وصفه بالعلم ربما أوحى إلينا أن صفة المعرفة تتعلق بظواهر الأشياء دون باطنها، أما صفة العلم فتتعلق بظواهر الأشياء وبواطنها معاً على حد سواء، وقد وصف الله نفسه بالعلم دون المعرفة. لأنه يعلم ظواهر الأشياء وباطنها علما مطلقاً. أمـا الإنسان فوصف بالمعرفة لقصور معرفته، وتعلقها بظواهر الأشياء فقط، ولما وصفه القرآن بالعلم جاء وصفه بذلك مقيداً غير مطلق. مرة جاء مقيدا بظواهر الأشياء، ومرة وصف بأنه قليل ومن الله.

وإذا كـان العلم يتعلق بظواهر الأشياء وباطنها فإن كل من يتصف بالعلم فإنه يوصـف بالمعـرفة من باب أولى، ولما كانت المعرفة قاطرة على ظواهر الأشياء فإن من يوصف بالمعرفة لا يوصف بالعلم. وهذا يعنى أن كل عالم هو بالضرورة عارف، وليس كـل عارف يكون عالماً ولذلك كان استعمال صفة العلم مضافة إلى الإنسان من باب التجوز فى الاستعمال.

هـذا فـيما يتعلق باستعمال القرآن لهاتين الصفتين مضافة إلى الإنسان ومضافة إلى الله.

أمـا على ألسنة الصوفية والمفكرين فإننا نجد كلا اللفظين يستعمل مكان الآخر، ولا فرق بينهما إلا عند من يريد أن ينبه إلى أمر زائد على الاستعمال العادى للكلمتين،

كمـــن يتعرض بالحديث لنظرية المعرفة مثلاً، فلابد أن ينبه إلى الفروق بينهما، وكذلك الصوفية منهم من يفرق بينهما عند حديثه عن العارف والمعرفة وإن كان هو يخلط بينهما فى استعماله العادى للكلمتين(١).

غير أن المعرفة تقتصر على اللقاء المباشر بين الذات العارفة وموضوع المعرفة خلال التجربة الحسية. أما العلم فيكون أشمل من ذلك حيث يشمل المعلومات المكتسبة بالنظر العقلى والدليل البرهانى، أو ما جاء منها عن طريق النقل بالوحى والتقلين، والعلم الذى يضـــاف إلى الإنســـان يكون سبيله عادة الرواية أو الدراية، أما المعرفة فسبيلها التجربة المباشـــرة. وهـــذا المعـــنى قد أشار إليه أبو بكر الوراق حين قال: المعرفة معرفة الأشياء بصـــورها وسماتها، والعلم علم الأشياء بحقائقها. وهذا المعنى هو ما أشار إليه القرآن فى الـــتفرقة فى الاستعمال بين اللفظين(٢)، ولعل معرفة هذه الفروق الدقيقة بين كلمة العلم والمعـــرفة قـــد أوحت إلى الصوفية أن يستعملوا "صفة" المعرفة فى التعبير عن مسلكهم وطريقـــتهم فى الكشف عن الحقيقة بدلاً من لفظ العلم. ولما سبق من أن المعرفة ترتبط بالـــلقاء المباشر بين العارف وموضوع معرفته، وهذا ما يؤكده الصوفية فى نهاية الطريق أنهم يلتقون بالله مباشرة خلال إنمحاء ذواتهم بصفاتها فى الله، حيث تفنى الكثرة والأغيار، ولا يبقى إلا الله الواحد القهار.

ويؤكـــد الصوفية على هذا اللقاء المباشر فى المعرفة الصوفية، أما العلم فهو دون ذلـــك بمراحل عديدة. وما قيمة العقل والبرهان أمام المواجهة المباشرة بين قلب العارف وموضـــوع معرفته، ولهذا كان الصوفية يتيهون على أقرانهم من المفكرين وأهل الظاهر ويقولـــون لهـــم: أخذتم علمكم ميتاً عن ميت وأخذنا علمنا عن الحى الذى لا يموت. يـــريدون بذلك أن العلم الظاهرى لا يستفاد إلا من خلال مناهج تعتمد فى أدلتها على قيـــل وقالوا. بخلاف المعرفة الصوفية المباشرة، وقد قيل أن ذا النون المصرى هو أول من تكـــلم عن الفروق بين المعرفة الصوفية والعلم الظاهر. ليوضح الفرق بين طبيعة الحقائق التى يصل إليها الصوفى وطريقة علماء الظاهر أو علماء الشريعة(٣). غير أننا نلاحظ هذه

(١) راجع التعرف : ٦٦.
(٢) انظر : نيكلسون فى التصوف الإسلام وتاريخه ٩-١٥.
(٣) انظر : التراث الصوفى ص ٢١٩؛ وراجع اللمع للسراج ص١٠٤.

التفرقة عند كثيرين غير ذى النون، فنجد سهلاً التسترى يفرق بين العلم والمعرفة بما يدل على تفاوت مراتبهما فيجعل".. بدء الأشياء المعرفة وآخرها العلم. وبدء الشيء العلم وآخره المعرفة. وآخر باب من العلم أول باب من المعرفة، وأول باب من المعرفة السكون إلى الله عز وجل، وكمال الذكر هو العلم بالمشاهدة[1].

ويشرح الصقلى قول سهل السابق بأن بدء الأشياء هو الميثاق أخذه الله على عباده أزلاً حيث تمت خلاله المعرفة. وأخرها العلم فى الدنيا بصفات الكمال للحق، وبدء الشيء العلم – أى التوحيد بالعبادة وهى لا تتم إلا بالعلم، وآخره المعرفة أى ثبات اليقين بمعرفة الحقيقة كما قال الرسول لحارثة: لكل حق حقيقة فما حقيقة إيمانك. الحديث، فقال له الرسول عرفت فالزم. مؤمن نور الله قلبه بالإيمان.

وقوله : آخر باب من العلم أول باب من المعرفة. يعنى آخر باب من علم الأوامر والنواهى الشرعية، وهذا فى النهاية يؤدى إلى السكون والطمأنينة وحسن التوكل[2].

ومن المفيد أن نشير هنا إلى أن بعض المتصوفين يفرق فى معرفته بين منهج المتكلمين والمنهج الصوفى، فالمتكلمون يبدأون منهجهم فستدلون به على وجود الخالق. بينما يبدأ العارف بمعرفة الخالق أولاً ثم يعلم أن له خلقاً.

صفات العارف :

لعل ما سبق يلقى لنا بعض الضوء على المعرفة الصوفية من حيث منهجها، ووسيلتها، وغايتها، وبالتالى فإن صفات العارف مأخوذة فى جوهرها من حديثهم عن المعرفة وعن وسيلتها وحقيقتها؛ ولذلك نجد العارف مقيداً فى طريقه بمجموعة من القيود التى ألزم نفسه بها ، و لم تفرض عليه من خارج ذاته. وكلام الصوفية عن العارف يختلف فيما بينهم إلى درجة التناقض أحياناً، وهذا أمر طبيعى إذا أخذنا فى اعتبارنا أن كل صوفى يتكلم عن العارف من واقع حاله هو، ومن واقع غربته الذاتية البحتة. فليس هناك منهج ملزم لجميعهم متفق عليه فيما بينهم ، ولكنن كل صوفى يتكلم عن العارف من

(١) انظر التراث الصوفى ص٢١٩.
(٢) نفس المرجع .

واقع تجربته الخاصة كما سبق، ومع ذلك نجد صفات العارف تكاد تكون محل اتفاق بين الصوفية ومن أهمها:

١- الحـــيرة ودوام التفكر، فالعارف كلما ازداد معرفة بالله ازداد تحيراً فيه، ويلازم هذه الحـــيرة دوام الـــتفكر. قال إبراهيم ابن أدهم: آية العارف أن يكون خاطره أكثر اشتغالاً بالتفكير والعبادة، ويكون أكثر كلامه ثناء ومدحاً للحق. وغالب نظره فى لطـــائف الصـــنع والقـــدرة[1] والنظر فى التوحيد دونه متاهات تضل فيها الأفكار وتتحيز العقول.

٢- ملازمـــة الصمت؛ وأبو سليمان الدارانى يجعل ذلك شرطاً فى العارف، لأن المعرفة عنده أقرب إلى السكون منها إلى الكلام.

وينتج عن ملازمة الصفتين السابقتين للعارف كثرة بكائه فتفيض عينه بالدمع مما عـــرف من الحق، ولكن بكاء العين لا يعنى حزن القلب، فإذا كانت عين العارف باكية فإن قلبه ممتلئ بالفرح والسرور، لما كشف له من مشاهدات وما عرف من حقائق[2].

٣- دائم الخوف، متبرم بالبقاء فى ذلك الهيكل الجسدى لما عرف عنده من أن فى الموت لقـــاء مع الله فتنقلب حياته كدراً لشدة شوقه إلى لقاء الله. ويفسرون فى ضوء هذا الموقف قول النبى صلى الله عليه وسلم: من أحب لقاء الله أحب الله لقاءه.

٤- تغـــلب عليه صفة الرحمة والحلم مع الناس، وهو يشبه فى ذلك الأرض التى يطؤها المؤمن والكافر والبر والفاجر، وكالسحاب يسقى بمائة كل شىء، وكالمطر يسقى ما يحب ومالا يحب. فهو دائم النفع لمن قرب منه، لا يكدره شىء ويصفو به كل شىء، تضىء له أنواع العلم فيبصر به عجائب الغيب ومكنون الأسرار.

٥- دائم الذكر، ورؤيته من يراه تدعو إلى الذكر، فلا يراه أحد إلا قال: الله، ولا يسمع ذكـــره أحـــد إلا قال: الله. وذلك لشدة قربه من الله فى سره ونجواه، قال عنه ابن عـــربى: ذو روح وريحان، قلبه طريق مطرقة لكل سالك، صاحب دليل وكشف،

(١) راجع كشف المحجوب ص٤٢٥، تذكرة الأولياء، ترجمة إبراهيم بن أدهم.

(٢) راجع التعرف ص١٦٢-١٦٤.

يكرم الوارد ويتأدب مع الشاهد، برئ من العلل، كلما رأيته لا تملك إلا أن تقول: الله، ولو تكررت الرؤية وتعدد اللقاء.

٦- ذو همة فعالة، وصاحب غيرة على محارم الله أن تنتهك متنقل فى معرفته من حال إلى ما هو أرقى وأرفع، فلا حال دائمة له، لأنه قد محيت رسومه، وفنيت هويته، وفنيت آثاره بآثار غيره، ولذلك قال عنه ذو النون: كان ها هنا ثم ذهب، وقال أيضاً: هو معهــم بــائن عنهم، فلا تطلبه فى حال إلا افتقدته فيه، فلا تلحظه الأغيار، وهو مستوحش من الخلق، تبدو عليه ملائم الفقر مع ما هو فيه من عزة وغنى عن الخلق، وهو لا يعتقد باطناً من العلم يناقض ظاهراً من الحكم، ولا تحمله كثرة نعم الله عليه عــلى هتك أستار محارم الله، ولذا كانت معاشرة العارف كمعاشرة الله، يحتملك ويحلم عليك تخلفاً بأخلاق الله[1].

وقــد ذكــر ابن عربى فى الفتوحات المكية[2] جملة من الصفات المعتبرة عنده فى العــارف، فجعله مطلعاً على الغيب من غير حجاب، له جمع الخير، يتحكم بالمشيئة لا بالاسم، قد استوت طرفاه فأزله مثل أبده، تدور عليه جميع المقامات ولا يدور هو عليها. له يدان يقبض بهما ويبسط فى عالم الغيب والشهادة عن أمر الحق. ولاية، وخلافة، حمَّال أعــباء المملكة.. وله فى الملكوت وقائع مشهودة، متفرد بلا انفراد، متواتر الأحوال، ذو نــور طامس، شعاعاته محرقة، وارادته مقلقة، يرد عليه ما لا يعرف .. إلخ. ولا شك أن هذه الخصائص التى أضافها ابن عربى إلى شخص العارف لا تتمشى إلا فى ضوء مذهبه فى وحــدة الوجود، لأن بعضها صفات للخلق وبعضها الآخر من صفات الخالق، وهو يعلل ذلك بأن العارف لا يتكلم إلا بالله ولا يكون إلا بالله مع الله، ولا حال له أصلاً إلا وهو فى المعية مستغرق بدوام ذكره.

الفناء: المحمود منه والمذموم:

سبق من كلام الصوفية فى المحبة والمعرفة أن كلا الموقفين يؤدى بالصوفى إلى الفناء مــع الفارق بين من يقول بالحلول والاتحاد نتيجة لفنائه ومن يقف منهم عند حد القول

(١) راجع الحلية ٩/٣٧٦.

(٢) راجع الفتوحات ٢/٣١٦-٣١٧؛ ختم الأولياء للترمذى (ملحق نصوص لم تنشر بتحقيق عثمان يحى) ص ٤٨٣.

بالفـــناء فقط، والقول بالفناء عموماً لم ينشأ فى الفكر الإسلامى إلا فى أحوال الصوفية المـــتأخرين فى القـــرن الـــثالث الهجرى وبعده، على يد أمثال ذى النون (ت٢٤٥هـــ) والجنيد (٢٩٧هـــ) والحلاج.

نعـــم كان فى البصرة من العباد والنساك من إذا سمع القرآن يتلى يخر مغشياً عليه كالمصروع، كما صعق موسى حين تجلى ربه للجبل من شدة الموقف وضعف الاستعداد البشرى، وكتب التاريخ تحدثنا أن جهيراً الضرير، وزرارة بن قاضى البصرة كان يصلى خـــلف إمامـــه، فلما قرأ الإمام الآية الكريمة **﴿فَإِذَا نُقِرَ فِي النَّاقُورِ، فَذَلِكَ يَوْمَئِذٍ يَوْمٌ عَسِيرٌ﴾**[1] خر ميتاً، وحدث لأبى جهير الضرير مثل ذلك، من المفيد أن نشير هنا إلى أن هـــذا الـــلون من الفناء ليس دليلاً على كمال الإيمان ولا كمال المحبة لله ولا قوة اليقين والـــثقة به. لأنه لو كان دليلاً على هذه المعانى لكان أكمل الخلق إيماناً ومحبة ويقيناً أكثر الناس كلاماً عنه وتنبيهاً إليه، ولعرفناه عن طريقه وعن طريق صحابته.

١- والفـــناء الـــذى تكلم عنه الصوفية هو وليد طبيعى لمذهبهم فى المحبة والمعرفة، وهما مـــتلازمان بالضـــرورة فكل من عرفه حقاً فقد أحبه. ونستطيع أن نفرق بين ثلاثة أنواع من الفناء عند الصوفية أشار إليها ابن تيمية:

١- النوع الأول : فناء عن إرادة ما سوى الله، وعن عبادة ما سواه، وتكون إرادته عند حدود إرادة الله للأشياء، فلا يريد إلا مراد الله، وهذا النوع من الفناء وليد المحبة التى تتعلق بما يحبه الله وبرضاه، فيكون هوى النفس تابعاً لما جاءت به الرسل ونزلت به الكـــتب، فلا يريد المرء إلا ما يريده الله، ولا يحب إلا ما يحبه الله، وعند ذلك تتحد إرادتـــه مع إرادة الله، ويفنى مراده عند رؤيته إرادة الله. وهذا النوع هو مقام النبيين والأولياء والصالحين من أتباع الرسول الواقفين عند أوامره ونواهيه، المتقربين إلى الله بفرائضه ونوافل رسوله.

٢- أمـــا النوع الثانى من الفناء الذى تكلم عنه الصوفية، فهو فناء عن شهود السوى، بمعنى أن يفنى المرء عن شهود ما سوى الله. وقد يكون من أسبابه استغراق القلب فى

(١) مشاهير علماء الأمصار لابن حيان ص٩٥-٩٦.

المداومـــة على الذكر والعبادة، فلا يشعر حال استغراقه إلا بالله، رعباً أو رهباً، محبة فيما عند الله أو خوفاً من بطش الله وعذابه، فإذا اشتد به حاله أصبح غائباً عن نفسه وبمشهوده عن شهوده، وبمذكوره عن ذكره، وبمعروفه عن معرفته، حتى يفنى من لم يكـــن ويبقى من لم يزل، وفى هذه يصبح عنده لا فرق ولا أغيار ولا كثرة. ويطلق ابـــن تـــيمية على هذا النوع أنه فناء القاصدين من الأولياء والصالحين. وليس دليل كمـــال فى إيمانهم ولكنه دليل ضعف فى استعدادهم، لأن الصحو أفضل من السكر والبقاء أفضل من الفناء.

٣- أمـــا النوع الثالث فهو الفناء عن وجود السوى، وهو الفناء الذى يؤدى إلى الحلول والاتحاد، فلا يرون فى الوجود وجوداً لسواه، لا به ولا بغيره، بل الكل عندهم عدم محـــض، ولا موجود حقيقة إلا الله. والفرق بين هذا الفناء والذى قبله؛ أن أصحاب هـــذا الـــنوع الأخير يرون أن كل ما يحيط بهم من عالم الأشياء هو رب السموات والأرض. أما أصحاب النوع السابق فإن قلوبهم لما استغرقت بذكر الله ومحبته لم يروا خالقاً ولا مدبراً رازقاً إلا الله فسلموا له أمورهم إما خوفاً من عذابه، وإما طمعاً فى رضوانه، ولهذا فإن حالهم فى الفناء جاء من منطلق الرجاء أو الخوف، وأكمل أنواع الفناء، هو الفناء عن إرادة العبد عند رؤية إرادة الله وما سوى ذلك فهو دليل نقص وآيـــة عجز، والنوع الأول من الفناء قد يسمى أحياناً فناء عن عبادة ما سوى الله وكلا الأسمين متضمن للآخر. وهذا هو الفناء المحمود شرعاً.

أمـــا الفـــناء عن شهود السوى، فتلك حال ناقصة عند أئمة العارفين وليس هو الغايـــة ولا شـــرطاً فى بلوغ الغاية، وإنما الغاية الفناء عن عبادة ما سوى الله والفناء عن إرادة مـــا لا يـــريده الله، وتلك حال النبيين، وهى تحقيق الحقيقة وعلامة على إخلاص الديـــن لله، فيفنى بعباده لله عن عبادة ما سواه، وبمحبته عن محبة ما سواه، وبخشيته عن خشـــية مـــا سواه، وبالحب فيه والبغض فيه عن الحب والبغض فيما سواه، فلا يكون لمخلوق من المخلوقين - لا لنفسه ولا لغير نفسه - على قلبه شركة مع الله.

أما مجرد شهود الحق من غير فعل المأمور وترك المحظور فهذا ليس دليل إيمان ولا آية يقين، ولا يستدل به على كمال صاحبه لا علماً ولا ديناً، فضلاً عن أن يكون غاية العارفين.

والذى لا يشهد وجود السوى مطلقاً، إن شهده عين السوى فهذا قول الملاحدة القائلين بوحدة الوجود، وإن كان ذلك لغيبته وإعراضه عن شهود السوى، فإن شهد ما سواه مخلوقاً له، آية له، وشهد ما فيه من آياته كان أكمل إيماناً ممن لم يشهد السوى أصلاً.

ومن قال من الصوفية أنه يفنى عن شهود فعل الرب حتى لا يستحسن ولا يستقبح معصية ، فهذا غلط عند أئمة الصوفية، ولقد حذر الجنيد من أمثال هؤلاء، ونصح بضرورة التفرقة بين المأمور والمحظور، وبين ما يحبه الله وما يكرهه، أما من لم يشهد بقلبه إلا خلقه الشامل وإلا مشيئته العامة، وإلا ربوبيته الشاملة لكل شىء فهو لم يفرق بين عدم الله وولى الله. ولا بين المأمور والمنهى. والفناء عن السوى يعنى أنه قد فنيت إنيته وتلاشت هويته فجعل الوجود كله شيئاً واحداً، فجعل أنيته متحدة بأنية الخالق، ولمن يكن عنده أغيار ولا كثرة وإنما تحقيق للوحدة، فلا يقال هو غير الله ولا سواه. ولا يخفى ما فى هذه الأقوال من خروج على ما جاء به الوحى واستقرت عليه الأمة(١).

ومعلوم أن فى نفس كل إنسان ميلاً إلى ما يحب ونفور مما يكره، ولا يتصور خلو إنسان من هذين العاملين، الحب والكره. فإذا لم يحب ما يحبه الله ورسوله و لم يبغض ما يبغضه الله ورسوله كان حبه وكرهه تبعاً لهوى نفسه. فيحب ما تحبه نفسه ويبغض ما تبغضه نفسه، فيخرج بذلك عن المحبة الشرعية التى تتحد فيها محبة النفس مع ما يحبه الله ورسوله، فيخرج عن الحب الشرعى إلى الحب الشيطانى البدعى، ومعلوم أن القول بالفناء عن السوى متضمن كل هذه المحاذير الفاسدة، لأن استحالة المخلوق فى الخالق أو العكس تقتضى اتصاف المخلوق بصفات الكمال الواجبة لله، كما تقتضى اتصاف الخالق بصفات المخلوق وما فيها من نقص، وما يطرأ عليها من تغير وتبدل ومحو وإثبات، فمن صفات المخلوق الضعف والافتقار والذل، ومن صفات الحق الغنى والقدرة والعزة ويستحيل عليه تعالى نقيض ذلك من صفات المخلوقين، ولهذا لما سئل الجنيد عن التوحيد أجاب بقوله: إفراد الحدوث عن القدم، بمعنى الإيمان بمباينة الخالق لخلقه وتمييز القديم عن

(١) رسالة فى بطال وحدة الوجود لابن تيمية ١-٦١ مجموع الرسائل والمسائل ط. المنار.

المحـــدث، وهذا ما تفق عليه أئمة الصوفية، وشيخوخهم، فهم جميعاً على أن الخالق بائن عن مخلوقاته، ليس فى المخلوق شيء من ذاته، ولا فى ذاته شيء من مخلوقاته. وإنما الرب رب بذاتـــه، والعبد عبد بذاته " ﴿إِنْ كُلُّ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ إِلا آتِي الرَّحْمَنِ عَبْدًا﴾[1].

وممـــا ينبغى أن نلفت النظر إليه أن القول بالحلول أو الاتحاد يرتبط بوشائج قوية بـــأقوال النصارى فى المسيح عيسى بن مريم، فهم يقولون بحلول اللاهوت فى الناسوت، وإن كـــان هـــناك من فروق بين الموقفين فإن القائل بالحلول من الصوفية يقول بالحلول المطـــلق والعلم، أما النصارى فيقولون بالحلول المقيد الخاص. ويجعلون حلول اللاهوت مقيـــداً بناسوت عيسى فقط وليس كل البشر، وليست الصلة بخفية على من يقرأ تراث الحـــلاج وابن عربى، فألفاظ الدير، والرهبان، والكنيسة، واللاهوت، والناسوت، تتردد كـــثيراً فى تـــراث كـــل منهما بشكل يدعو إلى التساؤلات الكثيرة حول هذه الظاهرة فالحلاج يقول :

سـبحان مـــن أظهـــر ناسوته ... ســـر ســـنا لاهوتـــه الـــثاقب
حـــتى بـــدا فى خـــلقه ظاهرا ... فى صـــورة الأكـــل الشـــارب

وهذا يشير صراحة إلى الحلول الخاص الذى قالت به النصارى فى عيسى بن مريم.

أمـــا الفـــناء عن عبادة ما سوى الله، والفناء عن إرادة العبد لتتحد مع مراد الله فذلـــك هو تحقيق معنى شهادة أن لا إله إلا الله، فلا يشهد لمخلوق شيئاً من الإلهية، فلا يستحق العبادة ولا الموالاة سواه، ويتحقق فى ذلك معنى قوله ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ وقوله ﴿فَاعْبُدْهُ وَتَوَكَّلْ عَلَيْهِ﴾ . وإذا شهد العبد هنا أن الله هو المستحق للعبادة مع رؤيته لنفســـه لم يكـــن قد شهد حقيقة ﴿وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ وإذا شهدت حقيقة أنه الفاعل لكل شيء و لم تشهد أنه المستحق للعبادة دون سواه، وإن عبادته إنما تكون بما أمر به رسوله وبما نهى عنه لم تشهد حقيقة إياك نستعين وإذا تحققت بقوله ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ تحققت بالفناء فى التوحيد الذى بعثت به الرسل ونزلت الكتب، فلا يكون هوى النفس

(١) سورة مريم : الآية ٩٣، وانظر المرجع السابق.

على خلاف ما جاءت به الرسل، وإنما يكون هواها تابعاً لما جاءت به الرسل، فيغضب إذا انتهكت محارم الله، أكثر من غضبه لنفسه، كما كان حاله صلى الله عليه وسلم، فلا يغضب إلا إذا انتهكت محارم الله، وكان لا يكره ولا يحب إلا الله.

ومعلوم أن الغاية القصوى فى جميع الأديان إخلاص الدين والعبادة لله، وهذا الفناء عن عبادة السوى، وهو حال الخليل إبراهيم الذى عبر عن حاله بقوله : "إن صلاتى ونسكى ومحياى ومماتى لله رب العالمين. لا شريك له وبذلك أمرت وأنا أول المسلمين".

المعرفة عند الغزالى :

ينفرد الغزالى من بين المتصوفة بمنهجية خاصة فى تفكيره يتميز بها عن بقية المتصوفة، ذلك أنه قد ولج ميادين مختلفة قبل أن يخوض مجال التصوف، وكان له فى كل ميدان أثر لا يمكن لباحث أن يتجاهله فتلتقى به وبآثاره فى ميدان الفقه وأصوله، حيث تقرأ "المستصفى" من أهم مصادر الأصول الفقهية عند الشافعية، وتلتقى به فى ميدان علم الكلام حيث تجد العديد من المؤلفات التى نصر بها مذهب الأشاعرة، ومن أهمها فيصل التفرقة، إلجام العوام،، المقصد الأسنى. الخ وتلتقى به فى ميدان الفلسفة، فتجد بيانه العظيم "لمقاصد الفلاسفة" ثم بيانه "لتهافت الفلاسفة" وهذان الكتابان من أهم المراجع فى الفلسفة التقليدية والرد عليها، ولقد اعتمد عليها كثير من الذين تصدوا لتنفيذ آراء الفلاسفة فى الآلهيات، ونلتقى به فى مجال التصوف، فتجد : إحياء علوم الدين، والمنقذ من الضلال، وجواهر القرآن، وغيرها من الرسائل الصغيرة.

وفى مجال التربية والدراسات النفسية تجد رسالة أيها الولد، ومعارج القدس فى معرفة أحوال النفس. وفى الدراسات المنطقية تجد القسطاس المستقيم، وميزان العمل. ومدارك العقول .. الخ.

وهكذا نجد الغزالى يضرب فى كل مجالات المعرفة الإنسانية بسهم وافر . وحين نتكلم عن مذهبه فى المعرفة ينبغى أن يكون واضحاً أن حديثه عنها جاء متشعباً وعلى مستويات. فهو أحياناً يتكلم عن المعرفة ووسائل الإدراك الحسى بمنطق الفيلسوف والمتكلم. فنجده أحياناً يميل إلى الأخذ ببعض آراء أرسطو فى النفس وتعريفها، وفى وسائل الإدراك الحسية. وفى هذا المستوى لا نعثر على الغزالى المتصوف وإنما نجد العزالى

الفيلســـوف والمتكـــلم العقلانى والمفكر النظرى. وفى كثير من الأحيان نجده يحدثنا عن المعـــرفة القلـــبية، والوجـــدان والذوق وعين البصيرة وأدوات القلب للمعرفة. وفى هذا المســـتوى نجد الغزالى المتصوف الذى يطالعنا بنظرية متكاملة فى المعرفة القلبية والوجدان الـــباطنى. حقيقة أن حديثه عن المعرفة القلبية أو الصوفية لم يخل أحياناً من بعض الآثار الفلسفية المتمثلة فى بعض آراء الأفلاطونية المحدثة، إلا أن هذين المستويين جاءا متمايزين فى تـــراث الغـــزالى عن المعرفة، بحيث يدرك الدارس سهولة أن الغزالى فى هذا المستوى فيلســـوف وفى هـــذا المستوى متصوف ولا يجوز الخلط بين هذين المستويين عند قراءة الغزالى أو الحديث عنه، حتى لا نصدر على الرجل أحكاما قد تكون بعيدة عن الإنصاف والموضوعية، ومن المفيد أن نشير هنا إلى أن الغزالى لم يتكلم عن المعرفة بلسان الصوفية كواحـــد مـــنهم جرب وشاهد إلا بعد أن تكلم عن المعرفة كفيلسوف، وعلى مذهب الفلاســـفة، فهو قد تحدث عنها أولاً بلغة الفلاسفة وعلى مذهبهم كواحد منهم، ولما لم يجد فيها ما يطلبه من برد اليقين وأمان النفس، ولج ميدان التصوف بالتجربة والمعايشة، بالوصف بعد ذلك. وهذا يتمشى مع حياته الفكرية وتطورها. ولابد من إلقاء ضوء على هذين المستويين فى موقفه من المعرفة.

التحول فى حياة الغزالى

ركـــن الغزالى فى هذه المرحلة الأولى من حياته الفكرية إلى النهج العقلى المؤسس على المشاهدة الحسية والأوليات الضرورية كأساس لبناء اليقين الذى يطلبه، وكان ذلك سلاحه، فى بيانه الرائع لمقاصد الفلاسفة، وفى بيانه لتهافتهم، وأغلب الظن عندى أنه فى هـــذه المرحـــلة لم يكـــن دارساً للفسلفة حباً فيها ولا جرياً وراء منهجا، رغم أنه بين مقاصـــدها كما لو كان فيلسوفاً معتنقاً لمنهجها مأخوذاً بمسائلها، شغوفاً بقضاياها، غير أن الـــنظرة المتأنية لكتابة الغزالى الفلسفية، وما حكاه عن ذكرياتها معه ربما كشفت لنا عـــن الوجه الصحيح الذى من أجله قرأ الغزالى الفلسفة وكتب فيها المقاصد والتهافت كمـــا لو كان واحداً منهم، إنه عاش مع الفلسفة فترة طويلة من حياته لكى يطلع على دقائقهـــا. ويتســـلح بأسلحتها، حتى إذا أجهز عليها كان على علم تام بخفاياه ومواطن الضـــعف فى منهجها، حتى لا يقال عنه إنه يخوض لجتها دون علم بها، ومن هنا كانت بـــراهين الغـــزالى على تهافت الفلسفة والفلاسفة يقينية فى معظمها، كما كانت مصدراً لكل من جاء بعده وقصد أن يرد على الفلاسفة فى مسألة من المسائل.

لقـــد كـــان كـــتاب التهافت من أعظم ما كتب فى عصر الغزالى تفنيداً لآراء الفلاســـفة فى الإلهيـــات، وكـــانت حججه براهينية من أقوى البراهين التى هوجمت بها الفلسفة فى عصره وأكثرها نضجاً، وهذا يؤكد لنا أنه لم يقرأ الفلسفة حباً لها، وإنما قرأها ليبين تهافتها إذا قورنت بالمنهج الذى ارتضاه فى آخره كأساس لبناء اليقين. وهذا يدعونا إلى طـــرح سؤال: هل كان فى ذهن الغزالى منهج معين قد ارتضاه وأمن له قبل أن ينقد الفلسفة ويبين تهافتها؟ وهل كان قد اكتشف المنهج الذوقى، والكشف الصوفى قبل أن يخوض بحار الفلسفة وعلم الكلام؟

إذا صح ذلك فإن مواقفه مع الفلسفة وعلم الكلام لم تكن إلا بقصد الكشف عن تهـــافت المنهج العقلى عموماً أمام المنهج الذوقى. وربما كانت الحياة الخاصة التى عاشها الغزالى فى طفولته تلقى لنا ضوءاً على هذه القضية، فإن والده كان متصوفاً، ومات وما زال الغزالى فى سن الصبا، وتركه مع أخيه فى كفالة جار لهما، وكان هو الآخر مشغولاً بالتصـــوف، فهـــل لنا أن نفترض تأثر الغزالى بهذين العاملين فى هذه السن المبكرة من

حياته!؟ أن إيمان الغزالى بتهافت المنهج العقلى فى تأسيس اليقين الذى يطلبه لم يفارقه فى كـل كتبه مع ما يحتويه معظمها من الأخذ بهذا المنهج العقلى، ولم يفته فى معظم كتبه الفلسفية والكلامية أن يصرح أو يلفت النظر بإشارة سانحة إلى أنه يؤمن بعلم يقينى ليس مصدره هذا المنهج العقلى، وإنما له مصدر آخر، ومهمته أن يقود قارئه إلى هذا المصدر من خلال حواره مع قرينه، الذى فضل أن يصحبه فى معظم كتبه ليظهر لنا آراءه فى هيئة حـوار معه. ولا شك أن هذا يدل على ذكاء وفطنة تميز بها الغزالى، إذ ظل فترة طويلة مـن عمـره فى مجادلة أصحاب المذاهب الفلسفية والكلامية ولا هم له إلا بيان تهافت أدلـتهم دون أن يفضـح عن دليله ومصدره فى تأسيس يقينه إلا فى مرحلة متأخرة من حياته.

وفى خـلال مواقف الغزالى مع خصومه استفاد كثيراً من مسلكهم، كما صرح ذلك فى المنقذ[1]. وتجلى له كثير من مواطن ضعفهم، وهذا سهل له الطريق فى الكشف عـن قـوة مـنهجه ووثاقة برهانه أمام تهافت أدلتهم، وقد بدأ الغزالى يحكى قصته مع المذاهـب المختـلفة بعد أن بلغ الخمسين من عمره، فيبين أنه منذ أن راهق البلوغ حتى وصـل إلى هذه المرحلة من العمر وهو.. يقتحم لجة هذا البحر العميق، ويخوض غمرته خـوض الجسور لا خوض الجبان المتخوف، ويتوغل فى كل مظلمة ويتهجم على كل مشكلة، باحثاً فى عقيدة كل فرقة، مستكشفاً أسرار كل مذهب، ليعرف المحق من المبطل والمتمسـك بالسنة والمبتدع فى دينه، فلا يغادر باطنياً ولا متكلماً ولا فيلسوفاً إلا بعد أن يسبر أغواره، ولم يكن ذلك إلا أنه كان متعطشاً إلى درك حقائق الأمور، إذ يقول "وقد كان التعطش إلى درك حقائق الأمور دأبى وديدنى من أول أمرى وريعان عمرى، غريزة وفطـرة من الله وضعه فى جبلتى لا باختيارى وحيلتى" فهجر التقليد للمذهب، ورفض العقـائد الموروثـة مـن سن الصبا، لأنه رأى أولاد النصارى ينشأون على النصرانية، وكذلك أولاد المسلمين وغيرهم، حيث ينشأ كل منهم على ما وجد عليه أبوه. كل هذا دفع الغزالى إلى ضرورة التمييز بين ما هو أصيل فى الفطرة ومستقر فيها، وما هو عارض عليها بسبب تقليد الأبوين، وخاصة أن الرسول صلى الله عليه وسلم يقول: كل مولود

(١) المنقذ ص ٥.

يولـــد على الفطرة فأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه وإذا كانت العقائد المروثة تبدأ بالتلقين ، فإن تميز الحق من الباطل فيها يقع حوله خلاف كبير، حيث يتعصب أصحاب مـــل ملة لها، وكل فريق بما لديهم فرحون. وهذا دفع الغزالى إلى أن يفصح عن مطلوبه الأسمى، وهو اليقين، وليس الانتصار لمذهب أو لشيخ معين. فقلت فى نفسى: إنما العلم بحقـــائق الأمور فلابد من طلب حقيقة العلم ما هى؟ فظهر لى أن العلم اليقينى هو الذى ينكشـــف المعلوم فيه انكشافاً لا يبقى معه ريب، ولا يقارنه إمكان الغلط، والوهم، ولا تســـع القلب لتقدير ذلك. بل الأمان من الغلط ينبغى أن يكون مقارناً لليقين مقارنة لو تحدى ببطلانه من يقلب الحجر ذهباً، والعصا ثعباناً، لم يروث ذلك شكاً ولا إنكاراً"(١).

فـــاليقين الـــذى يطلبه الغزالى إذن هو الذى لا يقارنه إمكان الغلط، وكل علم مـــوروث قد تسرب إلى عقله ينبغى أن يعرضه على هذا المقياس الذى ارتضاه، فإذا لم تكـــن هذه صفته؛ فينبغى أن يتخلص منه، حيث لا ثقة فيه ولا أمان معه، وكل علم لا أمان معه فهو غير يقينى.

فكـــأن حـــلول الأمان بالقلب ينبغى أن يكون مقارناً لكون الدليل يقيناً. وهذا شـــرط أساســـى فى اليقـــين الـــذى ينشده الغزالى؛ ألا يفترق الأمان القلبى عن الدليل اليقينى(٢).

وانطلاقـــاً من هذا الأساس الذى ارتضاه مقياساً له بدأ يراجع نفسه، ويفتش عن محصوله من العلوم التى خاضها، والمناهج التى سير أغوارها. ليعرف أيها أولى بأن يركن إليه. وأيها ينبغى أن يرفضه وينكر له، هذا يحكيه الغزالى فى كتابه المنقذ بأسلوب واضح فيقول: ثم فتشت عن علومى فوجدت نفسى عاطلاً من علم موصوف بهذه الصفة إلا فى الحسيات والضروريات.

ومعـــنى هـــذا أن الغزالى شك فى العلوم النظرية والتقليد للآراء، ورفض القياس بأشـــكاله، والاســـتقراء، وأصبحت القضايا العقلية كلها موضع شك حتى تثبت عنده بالمقياس الذى ارتضاه، ولم يكن رفضه للتقليد إلا لأنه قد يثبت عنده بالحواس أن الخلق

(١) المنقذ ص ٧.

(٢) المنقذ ص٨.

يختـــلفون أمامـــه فيما هو حق. ومن هنا تعددت المذاهب وتباينت الملل، ولم يرتض إلا الحواس والضروريات التي تثبت عنده ثقتها، ولكن من أين له الثقة والأمان بالمحسوسات والضـــروريات؟ ألم يكن قبل ذلك مؤمناً بالنظريات آخذاً بالتقليد والموروث من الآراء؟ فما المانع أن تكون ثقته بالمحسوسات من جنس ثقته بالنظريات؟ ألا يمكن أن يتطرق إليها الشك كما تطرق الشك إلى غيرها من المعارف التي رفضها؟ أليس من المحتمل أن يكون أمانـــه للمحسوســـات مـــن جنس أمان أكثر الخلق فى النظريات؟ ومن هنا بدأ الغزالى يتشكك فى المحسوسات "... فأقبلت بجد بالغ أتأمل فى المحسوسات والضروريات وأنظر هـــل يمكننى أن أشكك نفسى فيها؟ فانتهى بى طول التشكيك إلى أن لم تسمح نفسى بتســـليم الأمـــان فى المحسوســـات أيضاً وأخذ يتسع هذا الشك فيها..؟ فمن أين الثقة بالمحسوســـات وأقواهـــا حاســـة البصر وهى تنظر إلى الظل فتراه واقفاً.. .وتحكم بنفى الحركة، ثم بالتجربة والمشاهدة بعد ساعة تعرف أنه متحرك، وأنه لم يتحرك دفعة بغتة، بـــل على التدريج ذرة حتى لم تكن له حالة وقوف، وننظر إلى الكوكب فنراه صغيراً فى مقدار الدينار ثم الأدلة الهندسية تدل على أنه أكبر من الأرض فى المقدار[1]" هذا وأمثاله يحكـــم فيهـــا حاكم الحس بأحكامه. ويكذبه حاكم العقل ويخونه، تكذيباً لا سبيل إلى مدافعته[2] وبذلك أصبحت المحسوسات موضع شك، فلا تصلح أن تكون أساساً لليقين، فرفضـــها الغـــزالى لأن كذبها قد ثبت بها هى، وليس بشاهد آخر..وإذا أثبتت الحواس كذب لغتها بالمشاهدة، فكيف تصلح أن تكون مقياساً لغيرها. وبدأ يبحث عن مقياس آخـــر يجد فيه برد اليقين، فلجأ إلى العمليات الضرورية "... فلعله لا ثقة إلا بالعمليات التى هى من الأوليات لقولنا أن العشرة أكثر من الثلاثة .. والنفى والإثبات لا يجتمعان فى الشـــىء الواحد، فلا يكون (الشىء) حادثاً قديماً. موجودٌ معدوماً. واجباً محالا. فقالت المحوســـات: بم تـــأمن أن تكون ثقتك بالعقليات كثقتك بى؟ وقد كنت واثقاً بى فجاء حاكم العقل فكذبنى، ولولا حاكم العقل لكنت تستمر على تصديقى. فلعل وراء إدراك العقـــل حاكماً آخر، وإذا تجلى كذب العقل فى حكمه كما تجلى حاكم العقل فكذب الحس فى حكمه. وعدم تجلى ذلك الإدراك لا يدل على استحالته.

(١) المنقذ ص٩٠.

(٢) المنقذ ص١٠.

ولقـــد توقف الغزالى أمام الشك فى أحكام العقل طويلاً، لولا أنه وجد فى الرؤيا المنامية ما يؤيد شكه ويقويه. "...أما تراك تعتقد فى النوم أموراً، وتتحيل أحوالاً، وتعتقد لهـــا ثباتاً واستقراراً، ولا تشك فى تلك الحالة فيها- ثم تستيقظ فتعلم أنه لم يكن لجميع مـــتخيلاتك ومعتقداتك أصل ولا طائل؟. فبم تأمن أن يكون جميع ما يعتقد فى يقظتك بحـــس أو عقل هو بالإضافة إلى حالتك التى أنت فيها؟ لكن يمكن أن تطرأ عليك حالة تكون نسبتها إلى يقظتك كنسبة يقظتك إلى منامك، وتكون يقظتك نوماً بالإضافة إليها. فإذا وردت تلك الحالة تيقنت جميع ما توهمت بعقلك، خيالات لا حاصل لها".

وازن الغزالى بين المعرفة العقلية وبين حال النائم فى رؤاه. وخرج من هذه المقارنة بالشك فى المعرفة العقلية. فليس عنده ما يمنع أن يكون حال العقل فى يقظته كحال النائم فيما يراه، فإذا تبدل حال كل منهما – ولا مانع من ذلك – تبين له أنه كان فى سراب لا حقيقة له، ومن هنا سقطت أوليات العقل. وأصبح الغزالى غير واثق بها ولا بغيرها من وسائل المعرفة التقليدية، بل لعل الحياة الدنيا وما فيها نوم بالإضافة إلى الآخرة. فإذا مات المـــرء ظهرت له الأشياء على حقيقتها، بخلاف ما يشاهده الآن. ولقد أشار الرسول إلى ذلك بقوله "الناس نيام فإذا ماتوا انتبهوا"(١).

لقـــد توجـــه الشك الغزالى إلى جميع وسائل المعرفة التقليدية المعروفة، وأصبحت مـــناهجها محل اتهام فى بناء معرفة يقينية منشودة، فالحواس وأقواها حاسة البصر تخدع صـــاحبها حيث ترى الشيء الكبير صغيراً، ويأتى العقل فيكذبها ويبين خداعها. والعقل وهـــو رأس الوسائل الإدراكية وقمتها، تأتى الرؤى والمنامات فتظهر لنا أن وراءه طوراً آخر من الحقيقة لا نستطيع الوصول إليها. وتبين أنه فى غفلة تامة وغياب كامل عن مثل هـــذا الطـــور المعـــرفى الهام، فكيف نثق فيه وهذه حاله؟ واستحكمت هذه الشكوك، واستحوزت على ذهن الغزالى مدة طويلة، ظل فيها رافضاً لكل وسائل المعرفة التقليدية، حيـــث لا أمان لها فى استجلاء الشيء على حقيقته، لأن مطلوب الغزالى كما سبق هو العـــلم اليقينى الذى ينكشف فيه المعلوم انكشافاً لا يبقى معه ريب، ولا يخالطه إمكان الغـــلط والوهـــم، وكيف يتأتى ذلك للوسائل التقليدية وقد ثبت خطؤها وتقصيرها فى تحقيـــق الأمان النفسى؟، يقول الغزالى ".. فلما خطرت لى هذه الخواطر وانقدحت فى

(١) المرجع السابق ص: ١١.

النفس، حاولت لذلك علاجاً. فلم يتيسر لى ذلك إذا لم يمكن دفعه إلا بالدليل، ولكن كيف يتأتى له الدليل وهو لابد أن يتركب إما من قياس أو استقراء، أو من الأوليات الضرورية، وهو قد تشكك فى كل ذلك "فلم يمكن نصب الدليل إلا من تركيب العلوم الأولية. فإذا لم تكن مسلمة لم يمكن تركيب الدليل".

وهذا الموقف دفع الغزالى إلى أن يهجر المذاهب الموروثة كلها وظل قرابة شهرين هو فيهما على مذهب السفسطة، بحكم الحال لا بحكم النطق والمقال " وأعضل الداء واستحكمت العلة وطالت الفترة حتى تدخلت العناية الإلهية، فشفاه الله من هذا الداء العضال" وعادت النفس إلى الصحة والاعتدال، ورجعت الضروريات العقلية مقبولة موثوقاً بها على أمن ويقين. ولم يكن ذلك بنظم دليل وترتيب كلام، بل بنور قذفه الله تعالى فى الصدر، وذلك النور هو مفتاح أكثر المعارف، وهذا النور قد سماه الغزالى الكشف، وهو لا يبنى على الأدلة المحررة ولا علاقة له بالمقدمات والنتائج، ومن ظن أن هذا الكشف موقوف على الأدلة المحررة فقد ضيق رحمة الله الواسعة.. وهذا الكشف له أسباب ودلائل، ومن أهميتها : التجافى عن دار الغرور، والإنابة إلى دار الخلود، حتى يتهيأ القلب لأن يكون محلاً لهذا الكشف الإلهى الذى ينبغى أن يترصد له المرء فى كل لحظة، ويجعل قلبه مستعداً لتقبله فى كل وقت بدوام الذكر وطول المجاهدة.

موقف من الفرق المختلفة :

بدأ الغزالى مناقشة الطالبين للحق من الفرق المختلفة فى عصره. أيها ينشد اليقين ويطلبه بوسائله اليقينية وأيها يطلب الانتصار للرأى والمذهب فيتعصب لرأيه ومذهبه على حساب الحق واليقين، وهذه الطوائف لا تخرج عنده عن الطرق الأربعة المعروفة وهم :

١- المتكلمون وهم أهل الرأى والنظر.

٢- الباطنية وهم أهل التعليم بالأخذ عن الإمام المعصوم.

٣- الفلاسفة أهل المنطق والبرهان.

٤- الصوفية وهم أهل المشاهدة والمكاشفة.

وابتدأ الغزالى بعلم الكلام فألف فيه المصنفات العديدة. مثل فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة، إلجام العوام عن علم الكلام، وبعد أن وقف على أهدافه ومناهجه، لم

يجده وافياً بمقصوده كطالب للحق وإن كان وافياً بمقصود علماء الكلام وبمطلوبهم، لأن مقصود هذا العلم حفظ عقيدة أهل السنة على أهل السنة عن التشويش والبدعة، وكان منهج المتكلمين يقوم على استخراج مناقضات الخصوم، ومؤاخذتهم بلوازم مسلماتهم، وهذا فى حد ذاته قليل النفع فى حق من لا يسلم سوى الضروريات شيئاً، ومن هنا رفض الغزالى منهج المتكلمين "... لأنه لم يكن فى حقى كافياً ولا لدائى الذى كنت أشكوه شافياً... ولم يحصل منه ما يمحوه بالكلية ظلمات الحيرة فى اختلاف الخلق".

أما الفلاسفة فقد طالع الغزالى كتبهم، ووقف على حقيقة مقاصدهم منها. ووجد أن كلامهم جاء مختلطاً فيه الحق بالباطل، وخاصة فى الإلهيات (راجع ص٧٥٨) وظهر له آفتان لابد من علاجهما.

الأولى : آفة الرفض، حيث يظن ضعفاء العقول أن ما فى مذهبهم من حق فى الرياضيات والطبيعيات ينبغى أن يرفض لما فى مذهبهم من كلامهم فى الإلهيات من أخطاء. فيكون بذلك قد رفض الحق وتنكر له :

الثانية : آفة القبول، حيث يظن من يحسن الظن بهم أن ما عندهم من حق فى الطبيعيات والرياضيات يقبل لأجله ما عندهم من أخطاء فى الإلهيات كما هو شأن إخوان الصفاء. فيكون ذلك استدراجاً لقبول الباطل "ولأجل هذه الآفة يجب الزجر عن مطالعة كتبهم لما فيها من الغدر والخطر".

أما الباطنية فقد خابر مذهبهم وألف فى بيان فضائحهم كتابه الشهير، بفضائح الباطنية، وبعد مناقشتهم فى تفاصيل مذهبهم لم يقض عجبه منهم فقد "... ضيعوا عمرهم فى طلب العلم وفى التبجح بالظفر به ولم يتعلموا منه شيئاً أصلاً، فكانوا كالمتضمخ بالنجاسة، يتعب فى طلب الماء حتى إذا وجده لم يستعمله، وبقى متضمخاً بالخبائث، ووجد أن حاصل ما معهم شيء من فلسفة فيثاغورس، ومقصودهم فى حقيقة مذهبهم استدراج العوام وضعفاء العقول ببيان الحاجة إلى المعلم.. فإذا قال له هات علمه وأفدنا منه تعليمه أعلن عجزه وافتضح أمره، فهذا حقيقة حالهم فأخبرهم تقلهم، فلما خبرناهم نفضنا اليد منهم[1]" وبهذا تنكر الغزالى لكل هذه المذاهب.

(١) راجع المنقذ ص ٣٥-٤٠.

أهل الحق عند الغزالى :

لقـــد سبق القول بأن الغزالى لم يلجأ إلى دراسة المذاهب الفكرية المعاصرة له حباً فيهـــا ولذاتهـــا بقدر ما كانت دراسته لها من باب معرفة سلاح الخصم، حتى إذا بدأت المعـــركة بينه وبين خصومه كان عارفاً بنقاط ضعفهم، وموطن الزلل عندهم، وطرحنا هذه الفكرة فى هيئة سؤال افتراضى، ولفتنا نظر القارئ الكريم إلى أسلوب التحذير الذى يـــلجأ إليه الغزالى كثيراً، وقراءة مقدمات كتبه وما فيها من عبارات تفيد أن هناك أمراً خفياً يضمن الغزالى به على غير أهله.

وفى المـــنقذ مـــن الضـــلال يشير صراحة أنه لم يقرأ الفلسفة ولا علم الكلام إلا لينقدهما بعلم وخبرة ، وليس عن جهل وتعصب، إيماناً منه بأنه "... لا يقف على فساد نوع من العلوم من لا يقف على منتهى ذلك العلم، حتى يساوى أعلمهم فى أصل ذلك العـــلم، ثم يزيد عليه ويجاوز درجته، فيطلع على ما لم يطلع عليه صاحبه العلم من غور وغائلة، وحين يتم له ذلك يمكن أن يكون ما يدعيه من فساده حقاً"(١) لأن رد المذهب قـــبل فهمـــه والاطـــلاع عـــلى كنهه رد فى عماية ، فكأن ما طتبه الغزالى فى الفلسفة وعلومها، كان يقصد به "تكدير مذهبهم والتغيير فى وجوه أدلتهم ببيان تهافتهم فيها"(٢) وهـــو لا يدخل فى الاعتراض على هذه الفرق إلا دخول مطالب منكر لا دخول مبدع مثبت، لكى يبطل عليهم ما اعتقدوه مقطوعاً بإلزامات مختلفة، ولذلك فمن العسير جداً أن نستخرج من كتب الغزالى الفلسفية رأياً خالصاً له، بقدر ما نجده يضرب رأياً باطلاً بـــرأى بـــاطل آخر، ليظهر بطلان الجميع، وليمهد بذلك الطريق أمام أهل الحق الذين ارتضـــى منهجهم ووجد فيه برد اليقين الذى يطلبه. إنهم الصوفية أو أهل الكشف من الصـــوفية الذين أقبل الغزالى بكل همته على دراسة مذهبهم بعد فراغه من تفنيد المذاهب الأخـــرى، فوجـــد أن طريقتهم لا تتم إلا بالعلم المقرون بالعمل، ومن أهم شروط هذه الطـــريقة قطع علائق النفس بالتخلص من الصفات الخبيثة وامتلائها بالصفات الحميدة. وهـــو ما عبر عنه الصوفية بمبدأ التخلية والتحلية، تخلية القلب من غير الله وتحليته بذكر

(١) راجع المنقذ ص١٦.
(٢) التهافت : المقدمة.

الله. ومـــن أهم مصادر الغزالى فى هذا الطريق، قوت القلوب لأبى طالب المكى الذى لا يصعب على القارئ معرفة أوجه الشبه القوية بينه وبين الإحياء للغزالى فى كل باب من أبوابه، وكذلك كتب الحارث المحاسبى، ومأثورات الجنيد، والشبلى، والبسطامى، وبعد مطالعة هذه الكتب وغيرها تبين له أن الطريق لا يمكنه ولوجه بمجرد التعلم، بل لابد من الذوق والحال وتبدل الصفات.

وهـــذه المعانى قد ترسخت فى ذهن الغزالى "... لا بديل معين محرر بل بأسباب وقـــرائن وتجاريب لا تدخل تحت الحصر تفاصيلها، غير أنه قد خرج من دراسة المذهب الصوفى بالحقائق التالية كشروط لمن أراد أن يسلك الطريق ويأمل فى الوصول:

١- لا مطمع فى سعادة الآخرة إلا بالتقوى، وكف النفس عن الهوى.

٢- قطع علائق القلب بالدنيا بالتجافى عن دار الغرور، والإنابة إلى دار الخلود.

٣- الإقبال بكنه الهمة على الله تعالى.

ولكـــى تتحقق هذه الشروط للغزالى نفسه، كان لابد له من الإعراض عن المال والجاه والولد، فترك التدريس، وهجر بغداد، وفرق ما كان معه من مال، واعتزل الناس فى خلوته مشتعلاً بالمجاهدة ورياضة النفس بتزكيتها وتصفية القلب بإدامة ذكر الله. ومن هـــنا يمكن القول بأن الغزالى قد بدأ الطريق العملى فى الوصول إلى الحقيقة التى ينشدها، ويصف لنا هذه المعاناة بقوله "كننت أعتكف مدة فى مسجد دمشق أصعد منارة المسجد طـــول الـــنهار، وأغـــلق بابها على نفسى، ثم رحلت إلى بيت المقدس. أدخل كل يوم الصخرة، أغلق بابها على نفسى. ثم تحركت فى داعية الحج والاستعداد من بركات مكة والمديـــنة... فســـرت إلى الحجـــاز.. وانكشف لى فى أثناء هذه الخلوات أمور لا يمكن إحصـــاؤها.. علما يقينا أن الصوفية هم السابقون لطريق الله تعالى خاصة، وأن سيرهم أحســـن الســـير، وطـــريقهم أصوب الطرق، وأخلاقهم أزكى الأخلاق... فإن جميع حـــركاتهم وسكناتهم فى ظاهرها وباطنها مقتبسة من نور مشكاة النبوة، وبالجملة فماذا يقـــول القائلون فى طريقة أول شروطها تطهير القلب بالكلية عما سوى الله؟ ومفتاحها الجارى منها مجرى التحريم من الصلاة استغراق القلب بالكلية بذكر الله؟ وآخرها الفناء بالكلية فى الله؟".

ثم يصف مراتب الطريق فيقول: ومن أول الطريق تبتدئ المشاهدات والمكاشفات، حتى أنهم فى يقظتهم الملائكة وأرواح الأنبياء، ويسمعون منهم أصواتاً... ثم يترقى الحال عن مشاهدة الصور والأمثال إلى درجات يضيق عنها نطاق النطق.. فلا يحاول مرة أن يعبر عنها إلا اشتمل لفظه على خطأ صريح لا يمكنه الاحتراز عنه. وعلى الجملة ينتهى الأمر إلى قرب يكاد يتخيل منه طائفة الحلول. وطائفة الاتحاد. وطائفة الوصول، وكل ذلك خطأ. ثم يصرح الغزالى بأن من لم يرزق منه شيئاً بالذوق فليس يدرك من حقيقة النبوة إلا الاسم فقط، أما ما وراء الظاهر فهو بعيد عنه لأنه لا يدرك بالحواس الظاهرة وإنما بالذوق والوجدان.

ويحجب عن هذا الموقف من المعرفة الخاصة جميع الخلق ما عدا أهل الكشف من الصوفية، لأن ما عدا الصوفية عنده يعتبرون من العوام. ويشتمل العامى ومن فى حكمه الفقيه والمحدث والمفسر والنحوى واللغوى والفيلسوف والمتكلم، أشار إلى ذلك الغزالى فى إلجام العوام، وفى مواضع متفرقة من الإحياء. وإذا كان هؤلاء جميعاً فى منزلة العوام عند الغزالى فمن هم أهل الكشف الذين يختصون بمعرفة الشيء على حقيقته؟ وما هو الكشف؟

الكشف ودور القلب فيه :

يعتبر الكشف الصوفى أو الإلهام أهم وسيلة للمعرفة بعد الوحى عند الغزالى، إذ هو مفتاح لفهم كثير من العلوم، وبسبب رأى الغزالى فى الكشف والإلهام اختلفت آراء المفكرين حوله بين منكر له رافض لرأى الغزالى فيه، وغال فيه يعده إماماً من أهل التحقيق، وليس الكشف دليلاً عقلياً ولا برهاناً منطقياً ولا تجربة محسوسة "إنه نور يقذفه الله فى القلب لا يحصل بالدليل والبرهان، وإنما يهجم على القلب فيغمره من حيث لا يدرى. وقد يسمى إلهاماً، وقد يسمى وحياً، حسب وسيلة توصيل المعلوم"(١) إنها إذن معرفة لدنية لا علاقة لها بوسائل الإدراك التقليدية لدى النظار والمفكرين، ولا يصلح لهذه المعرفة إلا القلب الطاهر من علائق المادة الذى امتلأ بذكر الله، وتحلى به، فيصبح مؤهلاً لمعرفته عن طريق المشاهدة والتعرف على أمور الغيب مما يعجز العقل عن إدراكها،

(١) راجع الإحياء ١٧/٣؛ المنقذ: ٤٥، دراسات فى الفلسفة الإسلامية د. أبو الوفا التفتازانى ص١٦٢.

ويركز الغزالى فى هذا المقام على القلب كأداة وحيدة للمعرفة الصحيحة فى هذه المرتبة. وذلك لأسباب دفعته إلى الاهتمام بالحديث عنه فى كل كتبه المتأخرة:

١- إن أكثر أعمال الإنسان صادرة عن أوامر القلب ونواهيه، وترجع فى أساسها إلى الرضا أو الغضب وهما من صفات القلب وأحواله.

٢- أن فى الإنسان عينين، عيناً محسوسة يدرك بها المحسوسات، وعين البصيرة التى تدرك بها غير المحسوسات؛ وقد ثبت خداع البصر الحسى، فلم يبق أمامه إلا عين البصيرة ومحلها القلب. وقد أشار القرآن إلى هذا المعنى فى قوله: ﴿**فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ**﴾[1].

وهذه المعرفة القلبية تفيض على نفوس أهل الكشف من العارفين مصحوبة بأدلتها اليقينية التى لا يمكن مدافعتها، ولا يقارنها شك بل تكون مصحوبة بأمان النفس وبرد اليقين ، وهذا الإيمان القوى. ولا شك أن هذه المرتبة تحتل قمة المراتب فى المعرفة عند الغزالى لأنها مرتبة الراسخين فى العلم، ويغمر نورها "... النفس فيظهر معه كل شىء وهذا النور من الوضوح بحيث إنه قد يخفى لشدة جلائه. وقد يغفل عنه العارف لإشراق ضيائه".

ويقارن الغزالى بين هذه المرتبة فى المعرفة وغيرها؛ فيجعل نسبة المشاهدة أو الذوق إلى المعرفة الاستدلالية كنسبة الروح القدس النبوى إلى الروح العقلى، والروح الفكرى، فبالروح العقلى يدرك المرء المعانى الضرورية. وبالروح الفكرى يمكن الاستدلال من صحة حكم على صحة حكم آخر، أما الروح القدس النبوى فهو الذى يختص به الأنبياء وبعض الأولياء، وفيه تتجلى لوائح الغيب وأحكام الآخرة، ومهما انكشف للمرء من أمور وحقائق فإن ذلك يفتح له أبواباً أخرى ليطل منها على الملكوت "... وفى هذا العالم عجائب يستحقر بالإضافة إليها عالم الشهادة، ومن لم يسافر إلى هذا العالم وقعد به القصور فى حضيض عالم الشهادة فهو بهيمة ومحروم من خاصية الإنسانية.

(١) الحج : ٤٦.

وكما قارن الغزالى بين مرتبة الكشف وغيرها من مراتب المعرفة فإنه يقارن أيضاً بين عالم الشهادة وعالم الملكوت، فعالم الشهادة كالقشرة بالإضافة إلى اللب، وكالصورة والقالب بالإضافة إلى الروح، وكالظلمة بالإضافة إلى النور، ولذلك فإن عالم الملكوت يسمى العالم العلوى والعالم الروحانى والنورانى، فى مقابل عالم الشهادة الذى يسمى العالم السفلى والجسمانى ...الخ.

والروح القدس النبوى يفيض بواسطتها أنوار المعارف على الخلق فيغمر كل قلب منها ما يناسبه، ويسيل كل واد منها بقدره. ومن هنا تتفاوت درجات العارفين، بين النبى والولى والعوام، وهذه الأنوار التى تفيض على قلوب العارفين تشبه ضوء القمر. الذى يدخل البيت من نافذة حقيقية، فيقابله سطح مرآة على جدار حائط فينعكس منها على حائط آخر فى مقابلتها، فتعكسه مرآة أخرى على الأرض فيقع عليها وتستنير به الأرض. ".. فأنت تعلم أن ما على الأرض من نور تابع لما على الحائط، وما على الحائط، وما على الحائط تابع لما فى الشمس. إذ منها يشرق النور على القمر، ... وهذه الأنوار الأربعة مترتبة، بعضها أعلى من بعض وأكمل، ولكل واحد منها مقام ودرجة خاصة لا يتعداها". وبصرح الغزالى بأنه "... قد انكشف لأرباب البصائر أن الأنوار الملكوتية إنما وجدت على ترتيب كذلك"(١).

وبين هذه المراتب تترقى درجات العارفين درجة درجة، فإذا تجاوزوا عالم الشهادة إلى ذروة الحقيقة "... رأوا بالمشاهدة العيانية أنه ليس فى الوجود إلا الله، وأن كل شيء هالك إلا وجهه، لأن كل شيء إذا نظرت إليه باعتبار ذاته كان عدماً محضاً. فهو هالك أزلاً وأبداً ولا يمكن تصوره إلا كذلك، وإذا نظرت إليه باعتبار خالقه كان وجوداً. فإذن لا موجود إلا الله ووجهه. والعارفون ليسوا فى حاجة إلى قيام القيامة لكى يسمعُوا هذا النداء "لمن الملك اليوم"؟ لأن هذا النداء لم يفارق أسماعهم، وهم لم يفهموا من قوله "الله أكبر" أنه أكبر من غيره، حاشا لله أن يكون كذلك، وإنما وقر فى قلوبهم أنه أكبر من أن يقاس بغيره، فهو أكبر من أن يقال له أكبر بالإضافة إلى غيره. فليس لغيره

(١) مشكاة الأنوار ص١٩٤، وراجع ص٢١٤.

مرتبة المعية حتى يقال الله أكبر منه، وإنما الكل فى مرتبة التبعية. لأنه ليس لغيره وجود إلا به ومنه.

وقد اتفق العارفون أنه بعد عروجهم إلى سماء الحقيقة لم يروا فى الوجود إلا الله الواحد الحق، لكنهم اختلفوا فيما بعد ذلك بحسب حالة كل منهم ودرجة وجدانه، فمنهم من كانت له هذه الحال عرفاً علمياً، ومنهم من صارت له ذوقاً وحالاً ، لكن الجميع قد انتفت عنهم الكثرة بالكلية، واستغرقوا بالفردانية المحضة واستهوت فيها عقولهم، فصاروا كالمبهوتين فيه، ولم يبق فيهم متسع لغير ذكر الله.. فلما لم يبق عندهم إلا الله فكرا وسكراً، وقع دونه سلطان عقولهم. فقال بعضهم: أنا الحق[1] وقال الآخر: سبحانى ما أعظم شانى.[2] وقال الآخر: ما فى الجبة إلا الله"[3].

وهذا الموقف الذى يشير إليه الغزالى هو موقف القائلين بالحلول والاتحاد من الصوفية كالبسطامى والحلاج وابن الفارض، ويعتذر الغزالى عنهم بأن "كلام العشاق فى حال السكر يطوى ولا يحكى"[4] ويحكى أن هؤلاء الحلوليين لما أفاقوا من سكرهم وردوا إلى سلطان عقولهم عرفوا أن ما كانوا فيه من حال لم يكن حقيقة الاتحاد بل يشبه الاتحاد، ويشبه قول العاشق فى حال فرط عشقه :

أنا من أهوى ومن أهوى أنا   نحن روحان حللنا بدنا

ولا يبعد أن يرى المرء الزجاجة وقد امتلأت خمراً فيظن الخمر لون الزجاجة، فإذا صار ذلك مألوفاً له قال :

رق الزجاج وراقت الخمر   وتشابها فتشاكل الأمر
فكأنما خمر ولا قدح   وكأنما قدح ولا خمر

(١) تنسب هذه العبارة فى كتب الصوفية إلى البسطامى.
(٢) تنسب إلى الحلاج.
(٣) تنسب إلى الشبلى .
(٤) راجع المشكاة ص ١٩٧.

وفـــرق كبير بين أن يقال : الخمر قدح، وأن يقال الخمر كأنه قدح. وقد تغلب هذه الحالة على صاحبها وتستحوذ عليه بالكلية، فإذا غلبت سميت بالإضافة إلى صاحبها فناء. بل فناء الفناء؛ لأنه فني عن نفسه، بل فني عن فنائه، فإنه ليس يشعر بنفسه فى تلك الحـــال ولا يعـــدم شعوره بنفسه، ولو شعر بعدم شعوره بنفسه لكان قد شعر بنفسه، وتســـمى هـــذه الحالة بالإضافة إلى المستغرق فيها بلسان المجاز اتحاداً، وبلسان الحقيقة توحيداً، ووراء هذه الحقائق أسرار لا يجوز الخوض فيها"(١).

ولقد استشعر الغزالى غرابة هذا الموقف على العقل البشرى، فبادر ببيان أن ذلك أمر جائز وواقع فعلاً، فإن تفاوت درجات الناس فى المعرفة الحسية وتذوق الجمال وسائر الفنون، كالشعر والموسيقى دليل على ما يقول، فلا يصح للعقل إذن أن ينكر ما يجهل، لأنـــه لا مانع أن يكون وراء طور العقل طور آخر ينكشف فيه مالا يظهر للعقل، كما كـــان العقل طوراً وراء المدركات الحسية ينكشف له من الأمور العجيبة مالا ينكشف لـــلحواس، فلا يجوز للعقل أن يجعل أقصى الكمال وقفاً عليه ودون غيره، وإنما ينبغى له أن يعترف بعجزه ويسلم بالإمكان لغيره، إذ وراء العقل طور آخر تتضح فيه عين أخرى يبصر بها الغيب وما سيكون فى المستقبل، وأمور أخرى العقل معزول عنها"(٢).

الغزالى والحلول والاتحاد :

إن من يطالع كتب الغزالى المتأخرة ربما يتبادر إلى ذهنه أن الغزالى يقول بشىء من ذلك. وخاصة إذا قرأنا المشكاة والمضمون، الرسالة اللدنية، وبعض مواضع من الإحياء، وربما قوى من هذا الظن ما يشير إليه الغزالى فى مواضع متفرقة من كتبه الأخرى أنه ليس كـــل ســـر يفشى ولا كل حقيقة تقال وتجلى، وينبغى أن تكون صدور الأحرار قبوراً للأسرار. وكثيراً ما كان يتمثل بقول الشاعر:

يـــا رب جوهر علم لو أبوح به ... لقيـــل لى أنـــت ممـــن يعبد الوثنا
ولا ستحل رجال مسلمون دمى ... رأوا قـــبيح الـــذى يأتونـــه حسناً

(١) المشكاة ص١٩٨.
(٢) المنقذ ص ٥٠.

إن ورود مـــثل هذه التحذيرات – وما أكثرها – تجعل القارئ فى حيرة من أمر الغـــزالى. فهو لا شك يخفى شيئاً عن قارئه، ولكن ما هو هذا الشئ؟ إنه كثيراً ما يعتذر عـــن الحلاج والبسطامى بأن عباراهم قد صدرت عنهم حال سكرهم، وما يصدر عن العشـــاق حال سكرهم ينبغى أن يطوى ولا يحكى . فهل كان الغزالى من هذا النمط ، وكتم ما أباح به غيره؟ إيثارا للسلامة ودفعاً للحرج؟ إن قارئ الغزالى ربما تتملكه الحيرة فى أمـــره إذا اقتصـــر عـــلى قراءة المشكاة – ولسنا ممن يتشككون فى نسبتها للغزالى – والمـــنقذ، والإحياء، والرسائل الصغيرة التى تتميز بالطابع الصوفى الخالص. ولذلك فمن المهـــم لـــلدارس أن يقرأ كتاباً آخر من أهم كتب الغزالى فى هذه القضية وهو "المقصد الأسنى" لأنه الكتاب الوحيد – فيما أعلم – من بين مؤلفات الغزالى الذى عقد فيه فصلاً مستقلاً لإبطال القول بالحلول والاتحاد. بمنهج عقلى لا نجده فى كتبه الأخرى.

لقـــد استقرأ الغزالى أقوال المتصوفة القائلين بالحلول والاتحاد وناقش عباراهم فى ذلك. وقسمها إلى أنواع ثلاثة بحسب ما تفيده من التخلق بأخلاق الله. لأن تخلق العبد بأخلاق الله – وهذا ما يقصده الصوفية – لا يخلو من هذه الاحتمالات الثلاثة:

١- فإما أن تكون أوصاف الحق قد انتقلت إليه بأعيانها وذواتها، وهذا يسميه انتقال عين الصفة إلى ذات الموصوف المتخلق بها.

٢- وقد يعنون بذلك اتحاد ذات العبد بذات الرب، فيكون هو هو. لتكون صفاته عين صفاته.

٣- وإما أن يكون بطريق الحلول. حلول ذات الرب وصفاته فى ذات العبد.

وهـــذه الأقسام الثلاثة باطلة ومنفية لا يصح منها شىء عقلاً ولا نقلاً. والثابت الصحيح من هذا المعنى هو "... أن يثبت للعبد من هذه الصفة أمور تناسبه على الجملة، وتشـــاركها فى الاســـم ولكن لا تماثلها مماثلة تامة" وهذا القدر محل اتفاق بين مفكرى الإســـلام، إن المشـــاركة هنا فى الصفات ليست إلا من قبيل الاسم والتسمية فقط، أما حقيقة الصفات فلا محل للمشابهة فيها إطلاقاً، وإنما تناسب حقيقة الصفة الذات الموصوفة بهـــا. فإن كان الموصوف هو الله كان اتصافه بها على نحو يناسب كماله وجلاله، وإن كان الموصوف بها هو العبد كان على نحو يناسب طبيعته وما فيها من النقص والقصور.

وقـــد جمع الغزالى فى هذه النقطة بين مبدأى الإثبات والتنزيه كما جمع القرآن بينهما فى قوله تعالى : ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾[1].

ومن المستحيل عقلاً وشرعاً أن يثبت للعبد مثل ما يثبته لله فى ذلك "... لأن من جملـــتها أن يكـــون له عـــلم محيط بجميع المعلومات حتى لا يعزب عنه مثقال ذرة فى السموات ولا فى الأرض وكذلك القدرة، والرحمة.. إلخ . وكيف يتصور هذا لغير الله.

ويـــلجأ الغزالى إلى الواقع المشاهد ليثبت كذب هذه القضية فكيف يكون العبد خالقاً على الإطلاق وهو من جملة المخلوقات فكيف يكون خالق نفسه[2].

أمـــا القـــول بالانتقال، انتقال عين صفات الربوبية إلى بعض المخلوقين فهذا أمر محـــال؛ لأن كل صفة يستحيل مقارنتها بموصوفها، وهذا أمر مشاهد ملموس؛ فإن علم زيد وفقهه لا يمكن أن ينتقل إلى محمد. ولا قيام للصفات أصلاً إلا بموصوف مخصوص، ومن جانب آخر فإن ذلك الانتقال يوجب المنتقل عنه وخلوه من هذه الصفات المنتقلة. فيـــلزم أن تـــتعرى الـــذات من أوصافها، فيكون الرب عارياً عن صفاته وذلك ظاهر الاستحالة.

والقـــول بالاتحـــاد أظهر بطلاناً، لأن قول القائل أن العبد صار هو الرب كلام متناقض فى نفسه ".. بل ينبغى أن يتره الرب تعالى أن يجرى فى حقه أمثال هذه المحالات" والقول بالاتحاد بين المخلوقين باطل فما بالك بالقول به بين الخالق والمخلوق، فأنت إذا عـــلقت زيـــداً متفرداً وعقلت عمراً متفرداً ثم قيل لك أن زيداً صار عمرا واتحد به فإن ذلك لا يقبله عاقل؛ لأن الاتحاد بين الذوات مطلقاً محال، وهذا جار فى الذوات المتماثلة كالمخـــلوقين فضلاً عن الذوات المختلفة. والتباين بين الخالق والمخلوق لا نظير له حتى يقاس به فكيف يتصور اتحاده بشيء من خلقه.

ولا يـــترك الغزالى هذا الموقف حتى يعتذر عن القائلين بالاتحاد ويحيل عباراقم فى ذلـــك على نوع من التجوز والتوسع، وهذا كثير فى كتب الصوفية، كما قال أبو يزيد

(١) الشورى : ١١.
(٢) المقصد : ٩٦.

البســـطامى: انســـلخت مـــن نفسى كما تنسلخ الحية من جلدها فنظرت فإذا أنا هو. ومعناها أنه انسلخ من شهوات نفسه ورغائبها و لم يبق فيها متسع لغير الله، وإذا لم يبق فى القلب متسع لغير الله وجماله حتى يصير القلب مستغرقاً به صار كأنه هو، ولا شك أن هذه مزلة قدم وإساءة أدب، وهو غالط فى ذلك غلط النصارى فى المسيح ابن مريم حيث قالوا: هو الإله.

وكذلـــك أقـــوال الحلاج وما نسب إلى البسطامى يفسرها الغزالى بأنها عبارات صدرت منهم على سبيل الاستعارة والتوسع فى استعمال الألفاظ.

أما القول بالحلول: فيرفضه الغزالى صراحة لأنه لا يتصور عقلاً. إذ كيف يقال أن الرب حل فى العبد، أو أن العبد حل فى الرب، وهذا على فرض صدوره منهم لا يوجب أن يتصـــف العبد بصفات الرب، "... فإن صفة الحالّ لا تصير صفة للمحل، بل تبقى صـــفة لـــلحالّ كما هى" والمفهوم العقلى لكلمة "الحلول" ينفى ذلك. فإذا كان معنى الحـــلول يعـــنى حلول الجسم فى مكانه. فإن الله منزه عن الجسمية فيستحيل فى حقه أن يكون كذلك. وإذا كان معناه حلول الأعراض بجوهرها. فإن ذلك محال فى حق الله لأنه قائم بنفسه والأعراض لا تقوم بذواتها وإنما تقوم بغيرها. وأيضاً فإنه لا يتصور الحلول بين عبدين مخلوقين فكيف يتصور ذلك بين الخالق والمخلوق.

وعلى هذا فإن كل ما صدر من متصوفة الحلول والاتحاد يفسره الغزالى بعيداً عن مظـــنة الحلول الحقيقى، أو الاتحاد الحقيقى "... لأن ذلك غير مظنون بعاقل فضلاً عن المميزين بخصائص المكاشفات" وليس ذلك عنده إلا نوع من الاستغراق المؤدى إلى نوع من القرب، يكاد يتخيل منه طائفة الحلول، وطائفة الاتحاد، وطائفة الوصول، وكل ذلك خطـــأ، ودليل على عدم رسوخ أقدامهم فى المعقولات،و من لم تكن له قدم راسخة فى المعقولات ربما لم يتميز له أحدهما من الآخر، فينظر إلى كمال ذاته وقد تزين بما تلألأ فيه من حلية الحق، فيظن أنه هو. فيقول أنا الحق، أو يقول ما فى الجبة إلا الله، وهو غالط. ومن صدق يمثل هذه الحالات فقد انخلع عن غريزة العقل، و لم يتميز عنده ما يعلم عما لا يعلم. ومن لم يفرق فى هذا المستوى بين ما يحيله العقل وبين ما لا يناله العقل فهو أحسن

مـــن أن يخاطب فليترك وشأنه لدنو مقامه عن هذا المقام. فمن أعطى الحكمة غير أهلها فقد ظلمها، كما أن من منع الحكمة أهلها فقد ظلمهم.

أنواع الكشف:

ركن الغزالى إلى الكشف الصوفى باعتباره أهم مصدر للمعرفة اليقينية وهو ليس فى حقيقـــته كسباً ولا ينال بالاجتهاد، وإنما هو وهب وعطاء من الله يفيض على قلب العارف عند استعداده لذلك، وباستقراء رأى الغزالى فى الكشف الصوفى نجده يقسمه إلى قسمين:

الأول - وهو الوحى:

وذلـــك يحصل عندما تكمل النفس بزوال أدران الحرص والأمل، وينفصل نظرها عـــن شـــهوات الدنيـــا، وينقطع نسبها عن الأمانى الفانية، وتقبل بوجهها على بارئها، وتتمسـك بجود مبدعها وتعتمد على إفادته وفيض نوره، فينظر الله إليها ويتخذ لوحا، ومن النفس الكلى قلما، وينقش فيها جميع علومه، ويصير العقل الكلى كالمعلم والنفس القدســية كالمتعلم، فتحصل جميع العلوم لتلك النفس، وينقش فيها جميع الصور من غير تعلم وتفكر[1].

وهـــذا هـــو العلم اللدنى الذى وضع له الغزالى مؤلفاً مستقلاً بذاته لبيان حقيقته وأنواعه ومراتبه.

ونلاحظ أن الغزالى يستخدم فى رسالته عن العلم اللدنى ألفاظاً ومصطلحات ربما كـــانت غريـــبة عـــلى المـــنهج الصوفى وعلى الفكر الإسلامى كله. فهو يستعمل هنا مصـــطلحات الـــنفس القدسية، والنفس الكلية، العقل الكلى، فالعقل الكلى هو المعلم، والنفس القدسية هى المتعلم. والنفس الكلى هو القلم، ولا تخرج العملية التعليمية اللدنية عـــن هـــذه الأقطاب الثلاثة عند الغزالى، وصور المعلومات تنتقش على صفحة النفس القدسية بدون واسطة ولا تعلم من خارج. ويستدل الغزالى على هذا التعليم بقوله تعالى:

(١) الرسالة اللدنية : ١١٥ بمجموعة القصور العوالى.

﴿وَعَلَّمْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْمًا﴾[1] وبقصة "آدم" حيث تعلم بلا معلم. وهذا هو علم الأنبياء الذين يأخذون عن الله مباشرة بلا توسط وبلا وسيلة، وهذه المرتبة هى أشرف مراتب التعليم لأنها من الله بلا واسطة، والملائكة قد اعترفوا بقصور حالهم مع كثرة تعلمهم طول عمرهم أمام هذه المرتبة لما قال لهم الحق ﴿أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾. فلما عجزوا أنبأهم آدم بذلك لأنه تعلم من لدن ربه.

ومن هنا تقرر فى ذهن العقلاء أن العلم الغيبى المتولد عن الوحى أقوى وأكمل من العلوم المستفادة، وصار علم الوحى إرثا للنبوة وحقاً للرسل. ثم أغلق هذا الباب بعد محمد صلى الله عليه وسلم، وإنما كان علمه أكمل وأتم وأشرف؛ لأنه حصل عن التعلم الربانى وما اشتغل قط بالتعلم والتعليم الإنسانى. وإنما علمه شديد القوى.[2]

النوع الثانى : الإلهام :

وهو تنبيه النفس الكلية للنفس الجزئية على قدر طاقتها واستعدادها وصفائها، وإذا كان الوحى تصريحاً بالأم الغيبى، فإن الإلهام تعريض وتلويح به، والعلم الحاصل بالوحى يسمى علماً نبوياً، أما الحاصل بالإلهام فيسمى علماً لدنيا، والعلم اللدنى هو الذى لا واسطة فيه بين النفس وبين الله، فهو كالضوء من سراج الغيب يقع على القلب الصافى المستعد للتقبل.

والعلوم كلها حاصلة معلومة فى جوهر النفس الكلية الأولى، ومع ذلك فإن العقل الكلى أكمل وأتم وأشرف منها، لشدة قربه من البارى، أما النفس الكلية فهى أعز وأشرف وألطف من سائر المخلوقات، وهذا الترتيب ينبه إليه الغزالى فى كثير من كتبه، ليلفت نظر القارئ إلى ترتيب هذه الموجودات ودور كل منها فى عملية الكشف بنوعيه، فالعقل الكلى، يليه النفس الكلية، ثم النفس القدسية، وهى خاصة بالأنبياء. ثم النفس الجزئية لسائر البشر. ".. فمن إفاضة العقل الكلى يتولد الوحى، ومن إشراق النفس الكلية يتولد الإلهام ، فالوحى حلية الأنبياء، والإلهام حلية الأولياء.

(١) الكهف : ٦٥.

(٢) الرسالة اللدنية ص١١٦.

ولما كانت النفس دون العقل، كان الولى دون النبى، وكذلك الإلهام دون الوحى، فهو ضعيف بالنسبة له قوى بالإضافة إلى الرؤيا والعلم المكتسب. وإذا كان علم الوحى خاصاً بالرسل والأنبياء، فإن الإلهام أو العلم اللدنى يكون لأهل النبوة والولاية، وحقيقة الحكمـــة تنال من العلم اللدنى لأنها أيضاً وهب وعطاء من الله، والذين يصلون إلى هذه الدرجـــة من العارفين يستغنون بعلمهم عن كل علم، وكل معلم سوى الله، وإذا كان باب الوحى قد انقطع بختم الرسالة بمحمد صلى الله عليه وسلم فإن باب الإلهام لم ينسد ولم يـــنقطع، ومـــدد نـــور لنفس الكلية لم ينقطع . لحاجة الناس إلى التأكيد والتحديد والـــتذكير، وإذا كان الناس قد استغنوا عن الرسالة بالتذكير والتنبيه لاستغراقهم فى هذه الوســـاوس، فـــالله تعالى قد أغلق باب الوحى وهو آية العبادة، وفتح باب الإلهام رحمة بالعـــباد، وهيـــأ الأمور ورتب المراتب. وربما أوهم كلام الغزالى هنا أن النبوة قد تنال بالكســـب والاجـــتهاد لكثرة حرصه على ذكر الاستعداد والتقبل وذلك لا يكون إلا بالمجـــاهدة. لكـــنه فى المنقذ من الضلال ينفى هذا الوهم لأنها لا تنال إلا بالتوفيق الإلهى والعطاء الربانى.

ويســـتدل الغزالى على إمكان معرفة الغيب فى هذه المرحلة بالرؤيا الصادقة، التى ينكشف للمرء فيها الكثير من العجائب التى قد تتنكر لها الحواس، وإذا كان ذلك جائزاً فى حالـــة النوم فلم لا يجوز أن يحدث ذلك أيضاً فى اليقظة. وهل هناك فارق بين حالك وأنت فى النوم وحالك فى اليقظة إلا ركود الحواس أو عدم ركودها. فكم من مستيقظ غائب عن المحسوسات لا يسمع ما حوله.

وهـــناك دليـــل آخر يقدمه الغزالى برهاناً على إمكان معرفة الغيب وهو إخبار الرسول عن أمور مستقبلية لم تقع بعد، وإذا جاز ذلك للرسول لم يمتنع أن يقع ذلك فى حق غيره، فالنبى شخص كوشف بحقائق الأمور وشغل بإصلاح الخلق، ولا يستحيل أن يوجد بين الناس شخص مكاشف بحقائق الأمور، وإن لم يشتغل بإصلاح الخلق. وهذا لا يسمى نبياً ولكن يسمى ولياً.

ويجعل الغزالى الإيمان بالنبوة والوحى دليلاً ملزماً لضرورة الإيمان بوجود البصيرة وانفتاح باب الإلهام والنفث فى الروع[1].

ويقـــدم أدلـــة كثيرة من الكتاب والسنة على وجود الإلهام وضرورة الإيمان به، ويشرح العديد من الآيات فى ضوء هذه القضية. فالفرقان نور يقذفه الله فى القلب يفرق بين الحق والباطل. كما قال تعالى : ﴿إِنْ تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فرقانا﴾[2] وقال صلى الله عـــليه وســـلم : "من عمل بما علم أورثه الله علم ما لم يعلم. وقال أيضاً: "إن من أمتى محدثين.. الحديث وإن منهم لعمر. والمحدث هو الملهم. والملهم هو الذى تنكشف له من أمور الغيب من عين القلب لا من عين الحواس،ن ويتوسع الغزالى فى شرح هذه القضية فى مؤلفاتـــه المتـــنوعة. لكننا نلاحظ من جانبنا أن حديثه عن الكشف والإلهام تنازعه اتجاهان :

١- فهـــو فى الرســـالة اللدنية والمشكاة ومعارج القدس، والمضنون جاء حديثه عنها فى أســـلوب إشراقى مشبعاً بأفكار الأفلاطونية المحدثة، ومصطلحات الإسماعيلية. فهو يـــتحدث عن النفس الكلية والعقل الكلى والنفس القدسية، والنفس الجزئية. وهذه المصـــطلحات ذات صـــبغة فلسفية إسماعيلية وجدناها قبل الغزالى عند ابن سينا فى رسالته عن النبوة والوحى. فهو يفسر الوحى والنبوة فى ضوء نظرية الفيض المعروفة فى تـــراث الفارابى وابن سينا، فالوحى عند ابن سينا إفاضة العقل الكلى على نفس النبى الذى ينتهى إليه التفاضل فى الصور المادية، وفيضان العلوم منه على لوح قلب النبى بواسطة العقل الفعال والملك المقرب هو كلامه، والرسالة هى ما قيل من الأمور المفاضة على نفس النبى المسماة وحيا، على أى عبارة استصوبت لصلاح عالمى النقاء والفساد علماً وسياسة[3].

---

(١) الأحياء : ٣٨٩.

(٢) انظر تسع رسائل فى الحكمة والطبيعيات ص ٨٠ وما بعدها.

(٣) النبوات لابن سينا ص ٨٥ ضمن مجموعة الجوانب سنة ١٢٩٨هـ وراجع كتابنا: الإمام ابن تيمية وقضية التأويل ص١٠٨ ط عكاظ.

٢- والرسـول هـو المبلغ ما استفاده من الإفاضة المسماة وحيا. وبالمقارنة السريعة بين كلام ابن سينا والغزالى يتبين الشبه القوى بينهما، فلا شك أن الغزالى قد استفاد من نظـرية الفيـض وهو يتكلم عن النبوة والإلهام والوحى فى هذه الكتب المشار إليها سـابقاً، فالمصـطلحات الـتى يستعملها كلها فلسفية إسماعيلية لم نجدها فى تراث الصوفية قبل الغزالى وإنما هى ميراث فلسفى إسماعيلى.

أما حديث الغزالى عن الكشف والإلهام فى الإحياء والمنقذ والمقصد الإسى فكان عـلى مسـتوى الصوفية الخلص. جاء نقياً من الآثار الفلسفية الإسماعيلية مشبعاً بتراث الصـوفية قبله، وخاصة قوت القلوب لأبى طالب المكى الذى أفاد منه كثيراً فى الأحياء، كما جاء متأثراً بكلام المحاسبى والجنيد والتسترى، وهؤلاء من أقطاب التصوف المعتدلين فى سلوكهم وأقوالهم.

الولاية
تمهيد

الولاية (بكسر الواو) من ولية وليا أى دنا منه دنوا، وأوليته إياه بمعنى أدنيته منه، ومنه والاه موالاةً، وإلى بين الشيئين إذا قارب بينهما.

والولى : فعيل بمعنى فاعل، وهو من توالت طاعته دون أن يتخللها معصية، وتجئ بمعنى مفعول، ويكون معناها من تولاه الله بإحسانه وفضله[1] وسواء كانت بمعنى اسم الفاعل أو اسم المفعول فإنها تتضمن معنى القرب المستلزم للمحبة والمودة، ويقال فلان يلى فلانا أى يقرب منه، والولى القريب.

والقرآن الكريم قد استعمل لفظ الولاية مضافة إلى الله تعالى ومضافة إلى الإنسان. واستعملها كذلك بمعنى اسم الفاعل وبمعنى اسم المفعول.

وأصل الولاية المحبة والقرب، وضدها العدواة التى تستلزم البغض والبعد، والولى هو من والى الله بالطاعات وبتنفيذ أوامراه وترك نواهيه.

الذين آمنوا وكانوا يتقوم لهم البشرى فى الحياة الدنيا وفى الآخرة" قال تعالى : **﴿أَلا إِنَّ أَوْلِيَاءَ اللَّهِ لا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾** (يونس: ٦٢) يجوز فيها والله أعلم أن تكون بمعنى اسم الفاعل وأن تكون بمعنى اسم المفعول. فعلى الأول يكون معناها: أولياؤه هم الذين والوه بالطاعة وترك المعصية، وعلى الثانى يكون معناها من تولاهم الله بفضله وإحسانه وحفظه فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون.

وقال سبحانه **﴿اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا﴾** (البقرة : ٢٥٧).

أى متوليهم بهدايته وفضله، **﴿وَالَّذِينَ كَفَرُوا أَوْلِيَاؤُهُمُ الطَّاغُوتُ يُخْرِجُونَهُمْ مِنَ النُّورِ إِلَى الظُّلُمَاتِ﴾** (البقرة: ٢٥٧) **﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَالنَّصَارَى أَوْلِيَاءَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ مِنْكُمْ فَإِنَّهُ منهم﴾** (المائدة : ٥١).

﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا﴾ (المائدة : ٥٥).

---

(١) راجع : اللسان ، أساس البلاغة التعريفات : مادة ولى.

﴿إِنَّ وَلِيِّيَ اللَّهُ الَّذِي نَزَّلَ الْكِتَابَ وَهُوَ يَتَوَلَّى الصَّالِحِينَ﴾ (الأعراف: ١٩٦).

﴿هُنَالِكَ الْوَلَايَةُ لِلَّهِ الْحَقِّ﴾ (الكهف: ٤٤).

وقال سبحانه : ﴿فَقَاتِلُوا أَوْلِيَاءَ الشَّيْطَانِ﴾ (النساء : ٧٦).

﴿وَمَنْ يَتَّخِذِ الشَّيْطَانَ وَلِيًّا مِنْ دُونِ اللَّهِ فَقَدْ خَسِرَ خُسْرَانًا مُبِينًا﴾ (النساء: ١١٩)

﴿إِنَّا جَعَلْنَا الشَّيَاطِينَ أَوْلِيَاءَ لِلَّذِينَ لا يؤمنون﴾ (الأعراف : ٢٧).

﴿إِنَّهُمُ اتَّخَذُوا الشَّيَاطِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ اللَّهِ﴾ (الأعراف : ٣٠).

﴿إِنَّ الشَّيَاطِينَ لَيُوحُونَ إِلَى أَوْلِيَائِهِمْ لِيُجَادِلُوكُمْ﴾ (الأنعام: ١٢١).

فهذه الآيات وغيرها قد دلت على أن الولاية قد تكون لله وقد تكون للشيطان. ولما كان معنى الولاية يتضمن المحبة والقرب فإن ولاية الله تعمى محبته والقرب منه والتقرب إليه بما شرع. وولاية الشيطان ضدها ونقيضها، فهى قرب من الشيطان ومحبة باتباع أوامر جنوده وهو هوى النفس وإغراء الدنيا، وكلما اقترب المرء من الله بولايته ابتعد عن الشيطان بالإعراض عنه، والعكس صحيح، فكلما ازدادت ولاية المرء للشيطان زاد بُعده عن الله. ولا يجتمع فى قلب المؤمن ولاية لله مع ولايته للشيطان فى وقت واحد أبداً، وإن كان ذلك ممكناً بالتوالى بينهما، فيتولى القلب ربه مرة ثم قد يتغلب عليه الشيطان فيتولاه مرة. وهذا جائز وواقع. أما أن يجتمع فى القلب الواحد ولاية لله وولاية لغيره، فهذا ما لا يتسع القلب له لأنه لا يشغل بالشيء ونقيضه فى وقت واحد، وإن جاز أن يشغل بأحدهما، كانشغاله أحياناً بالطاعة، وأحياناً بالمعصية.

وإذا كانت الولاية الشرعية تابعة لتنفيذ الأوامر والنواهى الشرعية بمعنى أن يعبد الله بما شرع وبما أمر، فينبغى أن يعلم أن أكثر المسلمين التزاماً وطاعة، وبالتالى أفضل المسلمين وأقربهم إلى الله هم جبل الصحابة، هذا فيما يخص الأمة الإسلامية، وأفضل من والى بطاعته مطلقاً من خلقه عامة هم الأنبياء، وأفضل الأنبياء هم المرسلون، وأفضل المرسلين أولو العزم منهم،، وأفضل أولى العزم خاتمهم محمد صلى الله عليه وسلم. ذلك أصل ينبغى أن يستقر فى قلب كل مؤمن وأن يعتقده اعتقاداً جازماً لا يلحقه ريب، ذلك

أن محمـــداً صـــلى الله عليه وسلم "سيد ولد آدم" وإمام جميع الأنبياء إذا اجتمعوا، ولقد أخذ الله العهد والميثاق على جميع الأنبياء والمرسلين لئن بعث محمد وهم أحياء ليؤمن به ولينصرنه. فأقروا بذلك وشهدوا به.

قـــال تعـــالى : ﴿وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ النَّبِيِّينَ لَمَا آتَيْتُكُمْ مِنْ كِتَابٍ وَحِكْمَةٍ ثُمَّ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مُصَدِّقٌ لِمَا مَعَكُمْ لَتُؤْمِنُنَّ بِهِ وَلَتَنْصُرُنَّهُ قَالَ أَأَقْرَرْتُمْ وَأَخَذْتُمْ عَلَى ذَلِكُمْ إِصْرِي قَالُوا أَقْرَرْنَا قَالَ فَاشْهَدُوا وَأَنَا مَعَكُمْ مِنَ الشَّاهِدِينَ﴾ (آل عمران: ٨١).

وأفضـــلية محمـــد صلى الله عليه وسلم على سائر المرسلين، وبالتالى على جميع الأوليـــاء قاطـــبة من لدن آدم إلى قيام الساعة أمر لا ينبغى أن يكون محل ريبة عند كل مسلم. وبالتالى فإن فضائل أمته على سائر الأمم كثيرة، فإن بعثته كانت فارقاً فرق الله به بين أوليائه وأعدائه وجعل رأس ذلك هو الإيمان بمحمد وبما جاء به عن ربه..

قال تعالى : ﴿قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ﴾.

فجعـــل محـــور محبة الله كامنة فى اتباع رسوله ظاهراً وباطناً فليست الولاية إذن ادعاء ولا ابتداعاً وإنما هى سلوك واتباع. ومعلوم أن اليهود والنصارى قد ادعوا الولاية لله ومحبته فقالوا: نحن أبناء الله وأحباؤه. فرد غليهم القرآن فريتهم قائلاً :

﴿قُلْ فَلِمَ يُعَذِّبُكُمْ بِذُنُوبِكُمْ بَلْ أَنْتُمْ بَشَرٌ مِمَّنْ خَلَقَ﴾.

وقـــالوا مرة : ﴿لَنْ يَدْخُلَ الْجَنَّةَ إِلا مَنْ كَانَ هُودًا أَوْ نَصَارَى﴾. فقال الله تعالى مخبراً أن : ﴿تِلْكَ أَمَانِيُّهُمْ﴾ الكاذبة ﴿قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾.

وجـــاء فى الصـــحيحين أن طائفة من أقارب الرسول ادعوا ولايته ومحبته، فقال عمـــرو بن العاص: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول جهاراً من غير سر: إن آل فـــلان ليســـوا لى بأولياء، إنما وليى الله وصالح المؤمنين، لافتاً النظر إلى أن الولاية لله وحده، وإن وليه الله ثم الصالح المؤمن.

وثـــبت بالنصـــوص القاطعـــة أن أفضل هذه الأمة بعد نبيها هو أبو بكر، فعمر وعثمان وعلى، ثم بقية الصحابة أهل البيعة والبدريين وغيرهم، وليس ذلك الفضل لمجرد

السبق الزمني وإنما يضاف إليه صدق العمل وكثرته وامتلاء القلب باليقين، وهذا أمر قد أشار إليه القرآن كثيراً.

وحاول بعض المتأخرين من الصوفية أن يتأول موقف أهل الصفة على غير وجهه الصحيح، فادعى أنهم كانوا يوحى إليهم فى الباطن بما علمه الرسول من ربه ليلة الإسراء والمعراج، وقال البعض أنهم كانوا مستغنين عن الرسول فى الباطن وأنه لم يرسل إليهم، وهذا كله جهل وتضليل لعقول الناس، فمن الثابت أن الاسراء كان من مكة وقبل الهجرة، وأن الصفة كانت بالمدينة وأهلها أتوا إليها بعد الهجرة لا قبلها، وما ينبغى أن يعرف أن أهل الصفة لم تكن لهم أفضلية يتميزون بها عن بقية الصحابة، لا فى علم ولا فى دين، وكان فيهم من ارتد عن الإسلام وقاتله الرسول كالعرين الذين اجتووا بالمدينة، فأمر النبى لهم بألبان الإبل فشربوها حتى صحوا، فلما أفاقوا قتلوا راعى الإبل التى شربوا ألبانها. فأرسل النبى فى طلبهم فأبى بهم وأمر بقطع أيديهم وأرجلهم، وحديثهم فى الصحيحين من حديث أنس، فكان يترل الصفة هؤلاء وأمثالهم، كما كان يترلها أيضاً من خيار الصحابة كسعد بن أبى وقاص، وأبى هريرة، والرسول صلى الله عليه وسلم كان يكرم وفادة أهل الصفة ويسميهم ضيوف الإسلام لكثرة محبتهم له وجهادهم من أجل دين الله، فكيف يقال عنهم أنهم كانوا يستغنون عنه فى الباطن، أو يوحى إليهم أو غير ذلك مما لا يقره واقع حالهم، وهم جميعاً كانوا يقرون برسالته ظاهراً وباطناً، ولا يحق لمسلم أن يتقول عليهم ما يناقض واقعهم.

والله تعالى قد وصف أولياؤه بصفتين أساسيتين، فقال سبحانه عنهم: ﴿**الَّذِينَ آمَنُوا وَكَانُوا يَتَّقُونَ**﴾ فالإيمان والتقوى أصل لولاية الله. وبحسب إيمان المرء بالله وتقواه لله تكون درجته فى الولاية، فمن كان أكمل إيماناً وأكثر تقوى كان أكمل فى ولايته وقربه من ربه.

ولما كانت الولاية مرتبطة بالاتباع والوقوف عند أوامر الله ونواهيه نجد القرآن الكريم قد قسم أولياء الله المنفذين لأوامره إلى طبقتين:

١- فمنهم السابقون المقربون.

٢- ومنهم أصحاب اليمن المقتصدون.

وقد ذكر القرآن ذلك فى غير موضع.

ففى سورة الواقعة قال تعالى : ﴿فَأَمَّا إِنْ كَانَ مِنَ الْمُقَرَّبِينَ، فَرَوْحٌ وَرَيْحَانٌ وَجَنَّةُ نَعِيمٍ، وَأَمَّا إِنْ كَانَ مِنْ أَصْحَابِ الْيَمِينِ، فَسَلَامٌ لَكَ مِنْ أَصْحَابِ الْيَمِينِ﴾.

وفى سورة المطففين : ﴿كَلا إِنَّ كِتَابَ الأَبْرَارِ لَفِي عِلِّيِّينَ، وَمَا أَدْرَاكَ مَا عِلِّيُّونَ، كِتَابٌ مَرْقُومٌ، يَشْهَدُهُ الْمُقَرَّبُونَ، إِنَّ الأَبْرَارَ لَفِي نَعِيمٍ، عَلَى الأَرَائِكِ يَنْظُرُونَ، تَعْرِفُ فِي وُجُوهِهِمْ نَضْرَةَ النَّعِيمِ، يُسْقَوْنَ مِنْ رَحِيقٍ مَخْتُومٍ،خِتَامُهُ مِسْكٌ، وَفِي ذَلِكَ فَلْيَتَنَافَسِ الْمُتَنَافِسُونَ، وَمِزَاجُهُ مِنْ تَسْنِيمٍ،عَيْنًا يَشْرَبُ بِهَا الْمُقَرَّبُونَ﴾[١].

وعن ابن عباس فى هذه الآية : إن أصحاب اليمين بمزج لهم الشراب مزجاً، أما المقربون فيشربون بها صرفاً غير ممزوجة[٢]، وهذا نظير ما جاء فى سورة الإنسان فى قوله سبحانه : ﴿إِنَّ الأَبْرَارَ يَشْرَبُونَ مِنْ كَأْسٍ كَانَ مِزَاجُهَا كَافُورًا، عَيْنًا يَشْرَبُ بِهَا عِبَادُ اللَّهِ﴾.

وقد بين الحديث الشريف كلا النوعين وميز بينهما فى قوله صلى الله عليه وسلم فى حديث الأولياء الذى جاء فيه، يقول الله تعالى : "من عادى لى ولياً فقد بارزنى بالمحاربة، وما تقرب إلى عبد بمثل أداء ما افترضته عليه، ولا يزال عبدى يتقرب إلى بالنوافل حتى أحبه، فإذا أحبته كنت سمعه الذى يسمع به، وبصره الذى يبصر به، ويده التى يبطش بها، ورجله التى يمشى عليها، ولئن سألنى لأعطينه، ولئن استعاذنى لأعيذنه، وما ترددت عن شيء أنا فاعله ترددى عن قبض نفسى عبدى المؤمن، يكره الموت وأكره مساءته، ولابد له من ذلك".

فالحديث قد بين أن الأبرار هم المتقربون إلى الله بأداء الفرائض فيفعلون ما أوجب الله عليهم ويتركون ما حرم الله، ولا يكلفون أنفسهم بفعل المندوبات، ولم يكفوا أنفسهم عن فعل الفضول من المباحات فهؤلاء هم أصحاب اليمين.

أما السابقون المقربون فهم الذين يتقربون إلى الله بالنوافل بعد أداء الفرائض، ففعلوا الواجبات والمسنونات والمندوبات، ونزهوا أنفسهم عن فعل المكروهات بعد

(١) المطففين ١٨ : ٢٨.

(٢) التصوف ١١/١٧٨. من مجموع الفتاوى لابن تيمية.

عزوفهم عن فعل المحرمات، فلماذا تقربوا إلى الله تعالى بأداء النوافل أحبهم الله حباً تاماً، كما جاء فى الحديث السابق: "لا يزال عبدى يتقرب إلى بالنوافل حتى أحبه" والحب هنا مطلق عن كل قيد، لأن هؤلاء المقربين قد أتوا بالنوافل قدر استطاعتهم، وصارت المباحات فى حقهم طاعة مقصوداً بها التقرب إلى الله: من ترك المكروه وفعل المندوب، فصارت أعمالهم كلها عبادة لله، ولهذا كان شرابهم صرفاً غير ممزوج كما هو شأن الأبرار وأصحاب اليمين، ذلك لأن أعمالهم بل جميع حياتهم كانت لله خالصة غير ممزوجة بحب غيره ولا بموالاة غيره، أما الذين مزجوا فى عملهم بين ما يحبه الله وما تحبه أنفسهم شراهم ممزوجاً من شراب المقربين بقدر ما مزجوا أعمالهم فى الدنيا بالولاء والمحبة لغير الله.

وجاء مثل ذلك فى سورة فاطر، حيث ذكر أولياءه المقتصدين والسابقين المقربين فى قوله سبحانه **﴿ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا. فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِنَفْسِهِ وَمِنْهُمْ مُقْتَصِدٌ، وَمِنْهُمْ سَابِقٌ بِالْخَيْرَاتِ بِإِذْنِ اللَّهِ ...﴾** فالظالم لنفسه هم أصحاب الذنوب المصرون عليها. والمقتصد هو المؤدى للفرائض الممتنع عن المحارم، والسابق بالخيرات هو المؤدى للفرائض المتقرب بالنوافل. والتفاضل الكائن بين أصحاب اليمين والمقربين إنما كان بسبب كثرة الأعمال ودوام التقرب بها إلى الله.

ولما كان الإيمان والتقوى هما أصل الولاية فإن الذى لا يصح منه إيمان ولا تقوى لا يصح اعتباره ولياً لله. حتى وإن كان غير معذب ولا آثم، وذلك مثل أطفال المشركين، ومن لم تبلغه الدعوة، وكذلك المجانين والأطفال، لا يتصور منهم ولاية، حيث لم يتقرب أحدهم إلى الله بفعل الواجبات وترك المحرمات، فالمجنون لا تصح عبادته باتفاق العلماء لأن شرط صحة العبادة النية وهو لا نية له. وبالتالى فلا تتصور ولايته، لا عقلاً ولا شرعاً. ولما كانت هذه أصولاً عامة للولاية فمن أدعى الولاية وهو لا يؤدى ما فرضه الله عليه ولا يجتنب محارم الله أو يدعى أنه سقط عنه الأمر الشرعى بالتكاليف أو يدعى أن الأمر الشرعى إنما جاء للعامة وليس للخاصة أو أتى بما يناقض شرع الله لم يكن لأحد أن يقول عنه أنه ولى الله، بل إن هذا وأمثاله إن كان يعتقد فى باطنه خلاف ما جاء به الرسول أولاً يعتقد صحة ما جاء به الرسول فهذا لم يكن معه من الإيمان شىء فضلاً عن ولايته لله ولرسوله.

وليـــس لأولياء الله شيء يتميزون به عن الناس إلا سلوكهم ونمط علاقتهم بالله وبالناس، فليس لهم لباس معين بل كما يقولون: كم من صديق فى قباء، وكم من زنديق فى عـــباء، ومن هنا فإن أولياء الله يوجدون فى جميع أصناف الأمة ما لم يكونوا من أهل الـــبدع والفجـــور، فيوجـــدون فى أهل القرآن وأهل العلم، كما نجدهم بين صفوف المجـــاهدين بالسيف المدافعين عن بيضة الإسلام ويوجدون بين الزراع والتجار والصناع، فليســـت الولايـــة إذن قاصرة على شخص أو على فرقة بعينها، وإنما قد توجد فى أى شـــخص إذا أخـــذ سبيله فى التقرب إلى الله بما يحب، وكان القلب مستعداً لذلك، وما الناس إلا رجلان، فمؤمن تقى حبيب إلى ربه، وفاجر شقى بعيد عن رضوان الله.

***

وليس من وسائل التقرب إلى الله المشروعة الامتناع عن طعام بعينه، أو لباس بعينه أو شراب بعينه، إلا إذا كان ذلك مما نهى الله عنه أو حذر منه رسوله. كذلك ليس من وســـائل التقرب المشروعة اعتزال الناس وهجر البيت ولأولاد أو ملازمة الصمت الدائم إلا عـــند الكلام بما ليس خيراً، وقد ثبت فى صحيح البخارى عن ابن عباس أن رسول الله صـــلى الله عـــليه وسلم رأى رجلاً قائماً فى الشمس. فقال: ما هذا..؟ فقالوا: أبو إســـرائيل نذر أن يقوم فى الشمس ولا يستظل أبداً، ولا يتكلم، ولا يصوم. فقال النبى صلى الله عليه وسلم: مروه فليجلس، وليستظل وليتكلم وليتم صومه، ومن سلك إلى الله طريقاً غير ما سنه رسوله ظاناً أو معتقداً أن غيرها منها أو أحب إلى الله مما سنه رسوله كان جاحداً بها ملحداً فى آيات الله.

***

وليســـت العصمة شرطاً فى الولاية، وليس من شرط الولى أن يكون معصوماً لا يخـــطئ، بل يجوز عليه الخطأ مثل بقية البشر، ويجوز أن يخفى عليه من أمور الشريعة ما يخفى على غيره إن كان عالماً مجتهداً، ويجوز أن يشتبه عليه من أمور الدين ما يشتبه على غـــيره إذ لا عصمة له ولم يقل بعصمته أحد من علماء الأمة بل لم تثبت العصمة لأحد غـــير رسل الله المبلغين عنه، ولم يخرج الولى بخطئه عن كونه مجتهداً قد أخطأ وحصل له

من الأجر ما نص عليه الرسول فى قوله إذا اجتهد أحدكم فأصاب فله أجران وإن أخطأ فله أجر واحد، وذلك الخطأ لا يقدح فى ولايته ولا ينقص من شأنها..

ولما كان الولى شأنه كشأن سائر المسلمين يجوز عليه الخطأ والنسيان والغفلة لم يجب على الناس الإيمان لكل ما يقوله ولا تصديقه فى كل ما يخبر عنه، وإنما تعرض أقواله وأفعاله على الكتاب والسنة إذا كانت تتعلق بأمور الدين فما وافق منها قبله الناس منه وما خالف ردوه عليه،ويكون ذلك من خطئه الذى لا يجب تصديقه. وإن كانت أقواله وأفعاله مما تتعلق بأمور الدنيا فتعرض على أرباب العقول وأهل الاختصاص فيقبل منها ما قبلوه ويرد منها ما ردوه، أما أن تكون أقواله بمثابة قول المعصوم فتقبل منه لمجرد ولايته فهذا لم يقل به أحد. بل لا يجوز للولى نفسه أن يعتمد على كل ما يلقى إليه فى قلبه كالإلهام والمحادثة والرؤيا، إلا إذا كان كل ذلك موافقاً للشرع ظاهراً وباطناً، فإذا جاء منها ما خالف الشرع لم يقبل، وإن لم يعلم هو هل موافق أم مخالف يتوقف فيه. والاعتماد المطلق على الإلهام أو الرؤيا أو الكشف دون عرض على الكتاب والسنة لا يجوز لمسلم أن يقع فى ذلك حيث لا عصمة له ولا أمان من الخطأ..

والناس فى مثل هذا الموقف طرفان ووسط. فمن الناس من يحسن الظن فى شخص ما ويعتقد ولايته لله ويقبل عنه كل ما يقوله أنه حدثه به ربه فى قلبه أو إلهامه وكشفه، وسلم له جميع ما يفعله دون اعتبار لموافقته أو مخالفته لما جاء به الرسول. ومن الناس من يخرج الولى عن ولايته بالكلية لمجرد قوله أو فعله المخالف وإن كان قد اجتهد فأخطأ، وكلا الطرفين قد خرج فى موقفه عن حد الاعتدال والتوسط. وخير الأمور وسطها. فلا نعتقد عصمة الولى عن الخطأ حتى لا نسلم له كل ما يقول. ولا نخرجه عن ولايته بالكلية أو نقول بإثمه إذا كان مجتهداً مخطئاً، فلا نتبع كل أقواله ولا نحكم بفسقه أو عدم ولايته مع اجتهاده.

وكان عمر بن الخطاب من خيار المحدثين فى هذه الأمة. ولم ينقل أحد عنه القول بعصمته أو متابعته فى كل أقواله على سبيل الوجوب، فقد ثبت فى الصحيحين أن الرسول صلى الله عليه وسلم قد قال فى حق عمر: "قد كان فى الأمم قبلكم محدثون (بفتح الدال المشددة) فإن يكن فى أمتى أحد فعمر منهم".

وروى مثال ذلك أبو داود، وكان على بن أبي طالب يقول: ما كنا نبعد أن السكينة تنطق على لسان عمر، وكان هذا أمراً معروفاً بين جيل الصحابة أن عمر من المحدثين الملهمين بالحق، حتى أن قيس بن طارق كان يقول: كنا نتحدث عن عمر كأنما ينطق على لسانه ملك. وكان عمر يقول : اقتربوا من أفواه المطيعين واسمعوا منهم ما يقولون فإنه تتجلى لهم أمور صادقة[1] وما كان يحدث به عمر وما يخبر عنه من أمور تتجلى للمطيعين هى تلك الأمور التى يكشف الله عنها لأوليائه، لأنه لا شك أن للأولياء مكاشفات ومخاطبات وميزان قبولها أو رفضها الموافقة للكتاب والسنة، ومن أفضل الذين كوشفوا فى ذلك عمر إن لم يكن أفضلهم بعد أبى بكر، ولم يقل أحد بوجوب متابعته أو عصمته، ومع سبق عمر وأفضليته فى ذلك كان ما يحدث به منه ما يقبل ومنه ما يرد عليه. فلقد نزل القرآن بموافقته غير مرة. كما فى شأن أسارى بدر وغيرها، أما إذا حدث بشىء يخالف ما جاء به الرسول أو رآه فكان عمر نفسه أسرع الناس رجوعاً عن رأيه. وقد حدث فى عام الحديبية أن الرسول صالح المشركين على أن يعودوا إلى المدينة فى سنة ست من الهجرة مع شروط رآها عمر وبعض المسلمين مجحفة بالمسلمين. فرأى عمر ضرورة القتال وكره العودة إلى المدينة مع هذه الشروط، وقال للرسول: ألسنا على الحق وعدونا على الباطل؟. فقال له الرسول: بلى. قال عمر : أليس قتلانا فى الجنة وقتلاهم فى النار؟ قال الرسول: بلى. قال عمر: فعلام نعطى الدنية فى ديننا؟ فقال له الرسول: إنى رسول الله وهو ناصرى وليست أعصيه. ثم رجع عمر عن قوله. وقال : فعملت بذلك أعمالاً، وكذلك موقفه لما مات الرسول وأنكر عمر ذلك، فقال له أبو بكر: إنه لقد مات. رجع عمر عن ذلك. وأيضاً فى قتال ما نعى الزكاة نزل عمر عن رأيه موافقة لأبى بكر، وغير ذلك كثير مما قد أصاب فيه عمر ومما أخطأ فيه ورجع عن رأيه مع أنه جاء فى حقه كثير من الأحاديث الصحيحة التى تفيد أنه محدث هذه الأمة، وإن يكن فيها محدثون بعده فهو أفضلهم، ومع ذلك لم يدع لنفسه العصمة عن الخطأ وإنما كان ميزانه الصحيح موافقة ما جاء به الرسول، وكان يشاور الصحابة قبل الخلافة وبعد أن أصبح خليفة ، ويناظرهم ويرجع إليهم وينزل على رأيهم ولم يقل لهم أنه محدث فيجب عليهم اتباعه وموافقته، بل كان الصحابة ينازعونه فى أشياء ويحتج عليهم ويحتجون عليه

(١) راجع التصوف ٢٠٤/١١-٢٠٥ (مجموع الفتاوى).

بالكتاب والسنة فيقرهم أحياناً ويقرونه أحياناً، ومن هنا نستطيع القول أن كل من ادعى أو ادعـى لـه أصحابه أنه ولى مخاطب فيجب اتباعه فى كل أقواله دون اعتبار لموافقة الكتاب والسنة فهو وهم مخطئون جميعاً، وقد اتفق كبار الصوفية على ذلك ، كما اتفق سلف الأمة على أن كل أحد يؤخذ من قوله ويرد إلا رسول الله صلى الله عليه وسلم. وهـذا من الفروق الأساسية بين الأنبياء وغيرهم، وهذا أيضاً محل اتفاق بين جميع أولياء الله المتبعين لرسوله الملتزمين فى سلوكهم بالكتاب والسنة.

قـال أبو سفيان الدارانى: إنه ليقع فى قلبى النكتة من نكت القوم، فلا أقبلها إلا بشاهد من الكتاب والسنة.

وقـال الجـنيد : علمنا هذا مقيد بالكتاب والسنة فمن لم يقرأ القرآن ويكتب الحديث لا يصلح له أن يتكلم فى علمنا، أو لا يقتدى به.

وقال أبو عثمان النيسابورى: من أمر السنة على نفسه قولاً وفعلاً نطق بالحكمة، ومن أمر الهوى على نفسه قولاً وفعلاً نطق بالبدعة.

وقال ابن نجيد: كل وجد لا يشهد له الكتاب والسنة فهو باطل.

وبمـثل هـذا قـال التسترى وغيره من أئمة الصوفية الكبار. فهم مجمعون على وجـوب المتابعة والاقتداء وحذروا من البدعة والمخالفة للسنة، فالأولياء والولاية تعتبر بصفات الولى فى أفعاله وأحواله ومدى مطابقتها للسنة، ولو أتى شخص بخوارق العادات وعجائب الأمور دون موافقة أحواله وأفعاله لما جاء به الرسول لما عُد ذلك ولياً وليس له من الولاية الله نصيب.

***

وقـد اتفـق العلماء على أن الأنبياء أفضل من الأولياء وهذا محل إجماع العلماء وسـلف الأمة. وقد رتب الله درجات خلقه السعداء على أربع مراتب فقال سبحانه : **﴿وَمَن يُطِعِ اللَّهَ وَالرَّسُولَ فَأُولَئِكَ مَعَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِم مِّنَ النَّبِيِّينَ وَالصِّدِّيقِينَ وَالشُّهَدَاءِ وَالصَّالِحِينَ وَحَسُنَ أُولَئِكَ رَفِيقًا﴾** وفى الحديث: ما طلعت الشمس ولا غربت على أحد بعد النبيين والمرسلين أفضل من أبى بكر وعمر. وأفضل هذه الأمة جيل

الصحابة ثم التابعين لما جاء فى الحديث: خير القرون قرنى، ثم الذين يلونهم، وفى حديث آخـــر: لا تسبوا أصحابى، فوالذى نفسى بيده لو أنفق أحدكم مثل أحد ذهباً ما بلغ مد أحدهم ولا نصيفه.

وأفضل الأولياء بعد جيل الصحابة هو أكثرهم تقرباً إلى الله بما يحبه الله وبما أمر به عـــلى لسان رسوله، وأساس المفاضلة بين ولى وولى هو الالتزام والمتابعة والتقرب بما أمر وليس دون ذلك شيء آخر.

هذه أمور أراها ضرورية لكى يستقر العلم بها فى أذهاننا ويثبت يقينها فى قلوبنا، لكـــى نجعل منها ميزاناً صحيحاً نزن به. أقوال الناس وأفعالهم ونقيس به أحوالهم، لنعلم الفرق بين الولى والدعى.

الولاية عند الصوفية

تأخذ الولاية عند الصوفية معنى خاصاً اصطلاحياً تتميز به عن المعنى العام المشار إليه فيما سبق، ولا نجد فيما بين أيدينا من مراجع صوفية حديثاً عن الولاية قبل الحكيم الـــترمذى فى كتابه "ختم الأولياء"(١). وهو أول من تكلم عن الولاية وعن ختم الأولياء وصـــاغ من الحديث عنها نظرية متكاملة كان لها أثرها الكبير فى كل من تحديث عنها بعده من الصوفية إلى أن وصلت هذه الفكرة إلى ابن عربى. فجعل منها مذهباً خاصاً فى التصـــوف صاغه فى ثوب رمزى من المصطلحات التى ينفرد بها ابن عربى فى "الفصوص والفـــتوحات" على ضوء مذهبه فى وحدة الوجود وابتداء من الحكيم الترمذى نجد لفظ الولايـــة والـــولى يأخذ معنى رمزياً يبتعد به عن المعنى العام له، وإن كانت بينهما علاقة لـــزومية، غير أن الصوفية فى حديثهم عن الولاية يهملون المعنى الواضح والقريب للفظ ويركـــزون حديـــثهم على المعنى اللازم لها مع أنه قد يكون بعيداً فى معظم الأحيان عن ذهن القارئ.

---

(١) طبع أخيراً بتحقيق د. عثمان يحيى . ط. بيروت (معهد الآداب الشرقية).

وأول تعـــريف للولى نجده عند الحكيم الترمذى فى ختم الأولياء[1] يشير فيه إلى أن.. "ولى الله رجل ثبت فى مرتبته، وافياً بالشروط كما وفّى بالصدق فى سره، وبالصبر فى عمـــل الطاعـــة واضطراره، فأدى الفرائض وحفظ الحدود ولزم المرتبة" وينبىء هذا الـــتعريف عـــن الأوصاف المعتبرة فى كون الولى ولياً، وعن المقام الذى تبوأه وثبت فيه أقدامه، ومن الأمور الضرورية فى الولاية صدق السيرة أو الصبر على عمل الطاعة بأداء الفـــرائض والتقرب بالنوافل، وحفظ الحدود واتقاء المحارم، والولى الصوفى هو العارف والمحب، والولاية امتداد طبيعى للمعرفة والمحبة. ولذلك نجد كثيراً من كلام الصوفية عن المعرفة والعارف تنطبق فى كثير من معانيها على الولى والولاية، فكأن الولاية نهاية الطريق للعارف. ولا تتم الولاية للعارف إلا إذا لزم مرتبته وثبت فيها "حتى قوم، وهذب، ونقى وأدب وطهر وطيب ووسع وزكى وشجع وعود" وحين تكتمل هذه الخصال تكون قد تمـــت له الولاية، فينتقل من مرتبته التى لازمها من قبل إلى مرتبة أرقى فى حضرة مالك الملك، فيناجيه كفاحاً ويشتغل به عمن سواه، ويصير فى قبضته فيه يسمع وبه يبصر وبه يبطش، كما جاء فى حديث الولاية ، وهذا الولى قد تولى أمر الله بالصدق فعلاً وتركاً، فعـــلاً للمأمور وتركاً للمحظور، وثبت على ذلك حتى تولى الله عنه شئون أمره وصار سمعه الذى يسمع به وبصره الذى يبصر به ويده التى يبطش بها.

وولايـــة العبد لله بتنفيذ أوامره هى فى أصلها رحمة مهداة من الله للعبد تتمثل فى هدايته بنور النبوة حيناً، وبنور العقل والفطرة حيناً آخر، أما ولاية الله للعبد شئونه فهى الأخرى جود وعطاء من الله "فالولاية الأولى خرجت من الرحمة.. والثانية خرجت من الجود الإلهى"[2].

أنواع الولاية عند الترمذى :

ويصنف الترمذى الولاية والأولياء إلى صنفين :

---

(١) ص٣٣١.

(٢) ختم الأولياء ١٣٥-١٤٢.

١- ولى حــق الله - وولى الله. فأما ولى حق الله فهو الذى اكتفى بحراسة جوارحه عن انـــتهاك محـــارم الله، وجمع فى هذه الحراسة همته وفكره حتى طهر نفسه من الرذائل واتجه إلى الطاعة فأدى الفرائض وحفظ الحدود.

أمـــا ولى الله فهو الذى تولى الله عنه حراسة جوارحه ليعيشوا فى فسحة التوحيد مـــتحرراً مـــن رق النفس ملازمين لمراتبهم التى حلوا فيها، فإذا انصرفوا عنها إلى عمل الجوارح كانوا فى حراسة من الله(١).

وليـــس لقـــلوب الأولياء منتهى فى ولايتها لله ولا فى محبتها له، لأن عظمة الله وجلاله لا نهاية لهما، فليس لميسرة القلوب إليه إذن نهاية "... ومن أين يبلغ أحد عظمة الله حـــتى يكون للقلوب منتهى" والله تعالى قد جعل لقلوب أوليائه مقامات، فرب ولى مقامه فى أول ملك من ملائكة أسمائه وصفاته، ويكون نصيب الولى ذلك الاسم الموكل بحراسته ذلك الملك، ورب ولى مقامه التخطى إلى ملك ثان وثالث.. حتى يصل إلى ملك الوحدانية والفردانية، والولى الذى يصل إلى هذا الملك يكون قد أخذ بجميع حظوظه من الأسماء الإلهية، وهو أسعد حظاً من جميع الأولياء لقربه من ربه، وهو بذلك يكون سيد الأوليـــاء ويكون الخاتم لهم، وله ختم الولاية من ربه، لأنه قد بلغ المنتهى من أسمائه فإلى أين يذهب فى الترقى.

وحظوظ الأولياء مرتبطة بمراتبهم فى معرفة أسمائه وصفاته، وحظوظ العوام منها مجـــرد إيمانهم وثبات يقينهم عليها، وحظوظ المقربين هو شرح الصدر لها حتى تستنير بها قلوبهم أو ينعكس نور هذه الصفات الإلهية على مرآة قلوبهم. كل على قدره، وقدر نور قلبه، كما قال تعالى : ﴿أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَالَتْ أَوْدِيَةٌ بِقَدَرِهَا﴾ أما المحدثون وهم خاصـــة الأولياء فإن حظهم منها ملاحظة تلك الصفات ذكراً وفكراً. حتى تشرق على قـــلوبهم وفى صدورهم، فيظهر على القلب آثار صفاته حتى إذا انتهت آثارها على ظاهر القـــلب انعكست إلى الباطن الذى لا يدرى أحد مستقره، وكلما عرف الولى أنه ليس

(١) ختم الأولياء ص ٣٣٢-٣٣٣.

وراء صـــفاته صفات، و لم يجد فى القلب محلاً لغيرها، علم أنه لا يتقدمه أحد فى ولايته. فيكون هو سيد الأولياء وخاتمهم.

ويســـتند الحكـــيم الترمذى فى نظريته فى الولاية إلى أثر ذكره فى "ختم الأولياء" ونقله عنه الصوفية من بعده. فيذكر أن الله تعالى لما قبض نبيه محمداً صلى الله عليه وسلم صـــير فى أمته أربعين صديقاً بهم تقوم الأرض، وهم من أهل بيته فإذا مات واحد منهم خـــلفه غيره ليقوم مقامه، حتى إذا حان وقت زوال الدنيا وانتهى عدد الأربعين صديقاً ابـــتعث الله وليـــاً اصطفاه واجتباه وقربه وأدناه وأعطاه ما أعطى سائر الأولياء، وخصه بخاتم الولاية ليكون حجة الله يوم القيامة على سائر الأولياء، وله مقام صدق الولاية كما أن له مقـــام خاتم الأولياء، مقامه بين يدى الله ونجواه فى المجلس الأعظم، والأولياء خلفه درجـــة درجة كل حسب مقامه، ومنازل الأنبياء بين يديه، وهؤلاء الأربعون صديقاً فى كـــل زمان هم أهل بيت النبى. وليس المقصود بأهل البيت هنا أهل البيت من النسب. كالأبناء والأحفاد. وإنما هم أهل بيت النبى ذكراً وفكراً وعملاً ومجاهدة.

والرســـول قد بعث لإقامة ذكر الله. فأهل بيته هم أهل الذكر الخالص الصافى. وكـــل من آوى إلى مجالس الذكر هم من أهل بيته. ويفسر الترمذى فى ضوء ذلك المعنى مـــا روى عـــن الرسول: أهل بيتى أمان لأمتى. فإذا ذهبوا أتاهم ما يوعدون. وإنما كان هؤلاء الأربعون صديقاً أماناً لأهل الأرض لأن بهم تقوم الأرض، وبهم يستسقون الغيث، وتفســـير الـــترمذى للأثر النبوى السابق على هذا المعنى يبعد عن التفسير الشيعى، لأنهم متمسكون بأن المراد هم أهل البيت نسباً ومصاهرة، ويحتج الترمذى فى تفسيره هذا بأن النبى صلى الله عليه وسلم لو أراد بأهل بيته أنسابه وأقرباءه لكان محالاً. ألا تخلو الأرض منهم فيموتون عن آخرهم. وهو يرى أن الله كثر أهل بيته نسباً فلا يحصون عدداً [1].

---

(١) المرجع السابق ص٣٣٥-٣٣٦.

بين النبوة والولاية

يذهب الحكيم الترمذى فى مقارنته بين مقام النبوة والولاية إلى أمور غريبة حقاً لا نجدها عند أحد قبله وإن كنا نلتقى بأفكاره فى تراث كثير من الصوفية من بعده وخاصة ابـــن عربى، ويشرح الترمذى لتلميذه مكان الولى بين الأنبياء. بادئا بمقام محمد صلى الله عليه وسلم، فالله تعالى قد اختار من خلقه رسله وأنبياءه كما اختار منهم أولياءه، ولقد فضـــل بعض النبيين على بعض، فمنهم من فضله بالخلة كإبراهيم خليل الله. ومنهم من فضله بالكلام وكلم الله موسى تكليماً. ومنهم من أثنى عليه بالزبور كداود، ومنهم من خصـــه بإحياء الموتى كعيسى عليهم الصلاة والسلام، وهناك من خصه بالعصمة وحياة القلب الدائمة حتى لا يخطئ ولا يهم بخطيئة، وهو محمد عليه السلام.

وكما جعل الله الأنبياء منازل ودرجات كذلك فضل بعض الأولياء على بعض.

ويبدأ الترمذى ليقارن بين خاتم الأنبياء وخاتم الأولياء منذ كان كل منهما مستقراً فى عـــلم الله أزلاً، وقبل خلق العالم إلى أن أصبح كل منهما وجوداً فعلياً له وظيفة دينية واجتماعية منوطة به.

١- ففى البدء كان الله ولا شىء معه، فجرى الذكر وظهر العالم وجرت المشيئة، وأول مـــا جرى به الذكر ذكر محمد صلى الله عليه وسلم. ثم ظهر فى العلم علمه، ثم فى المشـــيئة مشـــيئة، ثم فى المقادير هو الأول. ثم فى اللوح هو الأول، ثم فى الميثاق هو الأول، وهـــو أول من تنشق عنه الأرض، وهو الأول فى الشفاعة.. وهو الأول فى دخـــول الجنة، وهو الأول فى الزيارة.. فبهذا ساد الأنبياء جميعاً. وهو خاتم الأنبياء، وشـــفيع لهم وبيده لواء الحمد. وليس معنى كونه خاتم الأنبياء أنه آخر الأنبياء مبعثاً ورســـالة، ولكنه يعنى أن رسالته مختومة بخاتم الصدق، وهو صدق العبودية لله، ولما كان من حكمة الله ألا يدع باطناً من الأمر إلا ويدل عليه ظاهر منه كان بين كتفى الـــنبى ذلـــك الختم ظاهراً كبيضة حمامة، والجاهل الأعمى هو الذى يظن أن خاتم النـــبيين معناه أخرهم مبعثاً، وأى منقبة فى هذا وأى علم، بل هذا يدل على جهل صاحبه وعمى بصيرته فى التفسير. ولما أحس الترمذى بغرابة تفسيره لمعنى الخاتم أخذ يتلمس له ما يقربه إلى الأذهان من الحياة العملية، فإن من شأن الناس ألا يشكوا فى

صدق الشيء المختار المختوم بخاتم يميزه عن نظيره الغث أو الأقل درجة منه، فيقال عـــنه إن هذا الشيء مختوم ومسجل عليه ما يدل على نفاسته، بخلاف غير المختوم فكـــأن الله تعالى قد جمع لمحمد أجزاء النبوة وتممها له وختم عليها بختمه إشارة إلى الكمـــال والتمام ، ويقرأ الترمذى الآية الكريمة ﴿وَلَكِنْ رَسُولَ اللَّهِ وَخَاتِمَ النَّبِيِّينَ﴾ بكسر التاء لا بفتحها. مشيراً بذلك إلى تفسيره لمعنى الخاتم، ويؤكده بحديث الإسراء حين اجتماع الأنبياء فى المسجد الأقصى وكان إمامهم فى الصلاة محمداً، وذكر كل نـــبى مكرمة الله عليه فذكر محمد أنه الخاتم والفاتح. فقال إبراهيم عليه السلام: بهذا فضلكم محمد.

أما الولى الخاتم : فإن الله تعالى ابتعثه واصطفاه واجتباه وقربه وأدناه. وأعطاه ما أعطى الأولياء جميعاً وجعله خاتما لهم، ليكون حجة الله على سائر الأولياء، ويوجد عنده صـــدق الولايـــة كما كان لمحمد صدق النبوة، لأن كلا منهما جمع له ما لسائر جنسه، فمحمد جمع الله له ما لسائر الأنبياء وكذلك الولى الخاتم جمع له ما لسائر الأولياء، فإذا برز الأولياء يوم القيامة واقتضوا صدق العبودية وجدوا الوفاء عند هذا الولى الخاتم. فهو ســـيدهم وشفيعهم كما أن محمداً سيد الأنبياء وشفيعهم، ولم يزل هذا الولى مذكوراً فى البدء كما كان محمداً صلى الله عليه وسلم. فهو أول فى الذكر، وفى العلم، وفى المشيئة، وفى المقادير، وفى اللوح والميثاق وفى المحشر والخطاب والشفاعة، فهو فى كل مكان أول كمـــا كان محمد صلى الله عليه وسلم أول الأنبياء. وهو من محمد عند الأذن والأولياء عـــند القفا. ولا يتردد الترمذى بعد هذه المقارنة أن يجعل "... منازل الأنبياء بين يديه" والفارق بين النبى والولى عنده أن النبى يحدث بكلام من الله ظاهراً يترل به الوحى فيلزم تصـــديقه ومـــن رده فقد كفر، أما الولى فإن الله تعالى يتولى تحديثه بلسان الحق ومعه السكينة فيتلقاه القلب ويسكن إليه، ويقع هذا الحديث الإلهى نتيجة محبة الله للعبد، ومن ردّ حديـــث المحـــدث أو الولى لم يكفر، ولكنه يخيب ويبهت قلبه، والمحدثون لهم منازل فمـــنهم من أعطى من النبوة ثلثها، ومنهم من أعطى نصفها، ومنهم من له الزيادة حتى يكون أوفرهم حظاً فى ذلك من له ختم الولاية، وكما أن النبوة من الله، فكذلك حديث المحـــدث من الله، والنبوة محروسة بالوحى والروح. والحديث محروس بالحق والسكينة ، والنبوة يأتى بها الوحى والروح قرينه، والحديث يأتى به الحق والسكينة قرينة، والسكينة

هـــى مقدمة النبوة، وليس معنى السكينة هنا عدم الخوف والاضطراب وإنما معناها عدم الشـــك أو الريب فيما يحدَّث به. ومن هنا كانت السكينة حارساً على ما يورده الوحى على قلب النبى وعلى ما يورده الحق على قلب الولى، وهى من الله.

والله تعالى قد أخذ الميثاق على كل من الرسول والنبى والولى، لأن كلا منهم داع إلى الله مؤيد به. غير أن حديث المحدَّث له تأييد وزيادة بينة فى شريعة الرسول. ومن رد عليه حديثه لم يكفر بخلاف من رد على النبى أو الرسول حديثهما فإنه كافر بما جاء به، ووســـائل التأييد الإلهى أو العون الربانى للولى والمحدث هى الحديث، والفراسة، والإلهام، والصـــديقية. أمـــا النبى فيتميز بذلك كله ويضاف إليها التنبؤ. والرسول يتمتع بما للنبى والمحـــدث ويـــتفرد بالرسالة. أما بقية الأولياء غير المحدثين فمن حظهم الإلهام والفراسة. والصديقية. ونفهم من هذا الترتيب أن الترمذى يجعل الرسول فى قمة الدرجات، ثم يليه الـــنبى، ثم الـــولى المحدَّث، ثم بقية الأولياء، وهذا الترتيب له أهمية كبرى فى مجال التمييز والمقارنة بينن الترمذى ومن يفضل الولى على النبى من بقية الصوفية، ولا يخلو الولى من علاقـــة ظاهـــرة ترشد الناس إلى ولايته وإن لم يتكلم هو بها. ومن أهم هذه العلامات الظاهرة:

١- أن الـــناس حين يرون الولى أو يسمعون ذكره يسارعون بذكر الله فما أن يراه أحد إلا ويقـــول "الله" ولقد سئل النبى صلى الله عليه وسلم: من هو الولى؟. فقال عليه السلام: من إذا رآه الناس ذكروا الله، وفى الحديث المروى عن موسى أيضاً أنه سأل ربه قائلاً: من أولياؤك يا رب؟ فقيل له: من إذا ذكروا ذكرت.

٢- أن الغلبة والنصر حليفان له فى كل أموره مع أنصاره وأعدائه. ذلك أن الولى مؤيد بسلطان الحق لما هو عليه من التزام بالحق فلا يقاومه أحد إلا قهره بسلطان حقه.

٣- ومـــن علامـــاهم الظاهرة ما يلاحظه الناس عليهم من الفراسة والحكمة والأقوال المـــلهمة بالـــتحديث عـــن الحق كأهم به يتكلمون وعن مراد الله يتحدثون. ومن شمائلهم الخاصة القصد، والهدى، والحياء، واستعمال الحق فيما دق وعظم، وسخاوة النفس واحتمال الأذى مع الرحمة والنصيحة وسلامة الصدر وحسن الخلق مع الله فى تدبيره ومع الخلق فى أخلاقهم، والحكمة هى العلامة البارزة والمميزة للولى، ويصف

الترمذى هذه الحكمة بأنها الحكمة العليا، ويصفها أحياناً بالعلم الباطن، وأحياناً بعلم الأنبياء والأولياء. وهى أرث للولى عن النبى، وباطن القرآن ونور الإيمان.

٤- اتفاق الألسنة بالثناء عليهم، وجعلهم أمثلة ونماذج للاقتداء بهم فى عصرهم، لأنهم لا حاجة لهم فيما فى أيدى الناس. ومن هنا كانوا فى غنى عن الناس وأغناهم الله به عمن سواه، فكانت حاجة الناس إليهم فى التذكير بآلاء الله ونعمه جزءاً من حاجتهم إلى نور النبوة لأنهم من ورثة الأنبياء، وقد يكون الواحد منهم محل ابتلاء بالحسد فيحسده الناس على ما آتاهم الله من فضله، كما فعل اليهود مع أنبياء الله من قبل.

٥- إجابة دعائهم من الله. وظهور الآيات البينات على أيديهم تكريماً من الله لهم، وكما أيد الله رسله بالمعجزات فقد كرم أولياءه بخوارق العادات تكريماً وتأييداً وبرهاناً على صحة دينهم وسلامة أخذهم عن نبيهم وقربهم من ربهم.

تلك علاماتهم الظاهرة، وأهم ما يشير إليه الترمذى من ذلك أنهم دائماً ينطقون بالعلم وأصول الحكمة التى تشمل عنده علم البدء وعلم الميثاق وعلم المقادير وعلم الحروف. وهذه الأشياء إنما يظهر العلم بها على لسان كبراء الأولياء ثم يأخذه عنهم من له حظ من الولاية. وهذه هى الحكمة العليا عند الترمذى.

ولا يرى الترمذى ضرورة فى أن يستر الولى شأن نفسه عن الناس أو التظاهر بما يضاد حقيقة حاله لأن ذلك فى رأيه حال الضعفاء "... فإن الولى الذى يطلب غموضاً فى الناس ويخفى كأنه إنما يفعل ذلك من أجل أنه لم يصل إلى الله.. وهذا مكان الضعفاء"(١). ولو كان ستر حال الولاية فضلاً أو ميزة لكان لساتر حاله عن الناس فضل على الصديق والفاروق، وهذا رسول الله صلى الله عليه وسلم رأس الأولياء ومن بعده الصديق والفاروق ولم يكن حالهم غامضاً ولا مستوراً عن الناس، بل كل من عرفهم وشاهد أحوالهم شهد لهم بالولاية.

(١) راجع ختم الأولياء ص١٦٠، ٣٦٤.

خاتم الأولياء:

لا نجد هذا المصطلح عند أحد من الصوفية قبل الحكيم الترمذى الذى يشرح نظريته فى الولاية فى ضوء نظريته فى الحقيقة المحمدية، وأنها كانت مقارنة لها فى البدء. وكانت أولاً معهاً فى المشيئة وفى العلم والمقادير، وكانت أولاً فى مكانتها أينما كانت، وعقد مقارنة بينها وبين النبوة ليبين مترلتها من النبوة.

فكما كان النبى إماماً وشفيعاً للأنبياء كان خاتم الأولياء إماماً وشفيعاً للأولياء وسيداً فيهم. فهو من الأنبياء قريب منهم ويكاد يلحقهم، وقد انفرد هذا الولى بمرتبة لا يدانيه فيها أحد، فهو يحتل أعلى منازل الأولياء، وقد احتل هذه المرتبة لينفرد بوحدانيته ومناجاته كفاحاً فى مجالس القرب من الله، ومقامه دائماً على خزائن المنن الإلهية ومتناولة من خزائن الأنبياء التى يتناولون منها عطاءهم من العلم والمعرفة، لأنه قد انكشف له الغطاء عن مقام الأنبياء ومراتبهم ووقف على خزائنهم فأخذ منها، وهذا يذكرنا بما يقوله ابن عربى فيما بعد بأن الولى يأخذ علمه من حيث يأخذ الوحى الذى يترل على قلب النبى، فالنبى يأخذ علمه بواسطة والولى يأخذ من خزائن المنن الإلهية بلا واسطة، وهذا الولى لم يصل إلى تلك المترلة إلا بعد أن اهترى فى ذكر الله، ولقد حدث عنه الرسول بقوله : المفردون هم الذين اهتروا فى ذكر الله يأتون يوم القيامة خفافاً يضع عنهم الذكر أثقالهم[1]. ومن هنا كان للولى المحدث أن يبشره الله بحسن العاقبة أما ولى الحق فهو دون ذلك.

ولقد ساد هذا الولى الأولياء جميعاً لأنه قد أعطاه الله ختم الولاية، كما ساد محمد الأنبياء جميعاً بما أعطاه الله من ختم النبوة. فبالختم تقدم الأولياء وصار حجة عليهم، والأنبياء قبل محمد لم يعطوا هذا الختم، ولذلك لم تخل حظوظهم من بعض هنات النفس ومشاركتها أما محمد فقد أعطيت نبوته الختم من الله فصار كالعهد المختوم المؤثق الذى لا يستطيع أحد أن يزيد فيه أو ينقص منه.

وكذلك الحال بالنسبة للولى الخاتم، حيث يسير الله به على طريق محمد مؤمناً بنبوته ملتزماً بشريعته مختوماً بختم الله، وبهذا صار حجة على جميع الأولياء لأنه قد أتى

(١) نفس المرجع ٣٦٨-٣٦٩.

بجميـــع الولاية صدقاً، فلم يجعل للنفس فيها نصيباً ولا تلبيساً(١) وهذا الختم كان منة من الله على هذا الولى فى عالم الغيب لتقر به عين محمد صلى الله عليه وسلم حيث كان هو الخـــاتم للأنـــبياء، وكان فى أمته الخاتم للأولياء، ولواء الولاية بيده يوم القيامة، والأولياء جميعاً محتاجون إليه فى الشفاعة كحاجة الأنبياء إلى محمد صلى الله عليه وسلم.

ومـــن المهـــم هـــنا أن نشير إلى مسألة لها خطرها فيما يتصل بخاتم الأولياء عند الترمذى. فلقد سئل : هل يجوز أن يكون فى آخر هذا الزمان من يوازى أبا بكر وعمر. رضى الله عنهما؟ فأجاب الترمذى: أما فى الأعمال فلا، وأما فى الدرجات فلا مانع من ذلك. ويعلل رأيه هذا بأن الدرجات وسائل القلوب، فكأن قلوب هؤلاء الأولياء كانت أقـــرب بوســـائلها من أبى بكر وعمر. وفى سبيل تأكيد هذه الفكرة الغريبة يتأول قول الرســـول فى إيمان أبى بكر بأنه لو وضع فى كفة وإيمان الأمة فى كفة لرجحت كفة أبى بكـــر. يقـــول بـــأن هذا وزن الأعمال لا وزن الدرجات وما فى القلوب، ويجعل الجنة للأعمـــال والدرجـــات فيها للقلوب وما فيها. ويحاول أن يقرب هذه الفكرة من عقل المســـلم فيقـــرر أن الأنبياء تقدموا الخلق بالنبوة وليس بالعمل، وكذلك الأولياء تقدموا غيرهم بالولاية لا بالعمل، وهذا الرأى يناقض النصوص الصحيحة عن الرسول فى فضل أبى بكر وعمر والخلفاء الأربعة. وما يدعيه الترمذى من التفرقة بين العمل والدرجات لا يؤديـــه نـــص صحيح من كتاب ولا سنة، ومعلوم أن العمل ترجمان عما فى القلب ولا فصـــل بينهما من وجهة النظر الإسلامية الخالصة، لأن العمل هو مصداق ما فى القلب، ولقد لخص الرسول هذه القضية فى قوله : "ليس الإيمان بالتمنى ولكن ما وقر فى القلب وصدقه العمل. ولقد سبق أن قلنا أن الرسول قد نص صراحة على فضل أبى بكر وعمر والصحابة أجمعين وصرح بأن "ما فضلكم أبو بكر بكثرة صيام ولا صلاة ولكن بشىء وقر فى قلبه" ولا يتردد الترمذى بالتصريح فى أكثر من موضع فى كتابه بأنه غير مدفوع أن يكـــون فى هذه الأمة من هو أفضل من أبى بكر فى يقينه ووصول قلبه إلى الله، ،ولا شك أن فى ذلك اجتراء على مقام الصحبة وهو مناقض لأحاديث الرسول الصحيحة فى

(١) نفس المرجع ٤٢٢-٤٢٣.

فضل صحابته، وما يجنح الترمذى فى ذلك من أقوال يرويها على أهل الكتاب وغيرهم لا أصل لها فى كتب الأحاديث الصحيحة بل هى فى معظمها من فعل الوضاعين للآثار وما أكثرهم فى هذا الميدان.

ولما كانت الولاية أمراً إلهيا من حيث طبيعتها ومصدرها فإن الترمذى يرفض أن يخضعها لاعتبار العقل أو مقاييس الفكر البشرى، ومن هنا فلا مجال للاعتراض عليه بمبدأ العقل أو حكم المنطق والبرهان لأن هذه مقاييس لها وجاهتها فى ميدانها البشرى أما فى مجال الولاية فهى أعز من أن تنال أو تخضع لاعتبارات عقلية.

عند ابن عربي :

انتقلت نظرية الولاية من الترمذى إلى الصوفية من بعده فأخذها الخلف عن السلف، ومنهم من أضاف إليها من وحى ذوقه ووجده، ومنهم من اكتفى بشرح أقوال الترمذى أو التعليق عليها. وقد أشار الهجويرى إلى أن كثيراً من شيوخ الصوفية قد كتبوا فى ذلك مؤلفات كثيرة متأثرين فيها بالحكيم الترمذى غير أن معظمها مفقود من بين أيدينا الآن. والهجويرى يجعل الولاية فى هذه الأمة دليلاً على صدق النبى محمد صلى الله عليه وسلم[1] ويحكى اجتماع شيوخ التصوف وكذلك تعرض لها السهرودى فى حكمة الإشراق[2].

أما عمار البدليسى فيقسم الأولياء إلى أصناف. فهناك ولى له حق الولاية على نفسه فقط. وهناك ولى له حق الولاية على نفسه وعلى غيره مطلقاً، وهناك من له حق الولاية على نفسه مع أناس قليلين محيطين به. فالنوع الأول (المقيد) هو الذى ولى ولم يعلم، والله تعالى قد حسن أخلاقه وأحواله، وأفعاله والخلق فى راحة منه، وينتفعون به فى معظم أحواله، وهذا يشبه النبى الذى لا أتباع له. فهو ولى لم يعرفه أحد إلا الله.

والولى الذى له حق الولاية على نفسه وعلى غيره مطلقاً، هو الولى المطلق، وتصرفه مطلق وكل من وصل إليه انتفع به، ويسميه غياث الخلق قولاً وفعلاً وحالا،

(١) كشف المحجوب ص ٢١٠-٢٤١، مقدمة كتاب الرياضة وأدب النفس، على حسن عبدالقادر ص٢٢.
(٢) راجع حكمة الأشراق ٢٤٠-٢٥٧.



وهو لم يتصرف مع النفس ولا مع الناس لا بطبعه ولا إرادة نفسه ولا اختيار شهوة، بل جميع تصرفه بالله ومع الله ومن الله.

أمـــا الـــولى الذى له حق الولاية على نفسه مع أناس قليلين فهو مقيد نوع قيد وينتفع به الناس على قدر ولايته،، وهذا يشبه النبى الذى له أتباع قليلون. فهو مبعوث فى أمة خاصة(1)، وهذا التقسيم أورده المؤلف ليبين أن الولى يشبه فى إطلاق تصرفه الرسول المطـــلق (الخـــاتم)، ولذلك فإنه يضفى على خاتم الأولياء نفس الخصائص التى هى من صفات خاتم الرسل.

أما عند ابن عربى فنجد الولاية تأخذ شكلاً فلسفياً يلعب فيه الخيال الصوفى دوراً بارزاً، فيجعل منها عربى القطب الذى يدور حوله كل شيء فى هذا العالم ولا يدور هو حـــول شيء، وهى الفلك الأقصى "... من سبح فيه اطلع، ومن اطلع علم، ومن علم تحول فى صورة ما علم".

وتنقســـم الولاية عد ابن عربى إلى ولاية عامة، وولاية خاصة، فالولاية العامة لها خـــاتم انسد به بابها، وهو عيسى عليه السلام، أما الولاية الخاصة فلها ختم واحد وهو واحـــد العالم من بدايته إلى نهايته، ختم الله به الولاية المحمدية فلا يكون بين أولياء الأمة مـــن هـــو أكـــبر منه، وللأولياء عند درجات ومنازل، فمنهم الأنبياء الذين تولاهم الله بالنـــبوة، ومنهم الرسل، ومنهم الصديقون الذين آمنوا برسوله بديل ولكن بنور الإيمان الذى وجده فى قلبه، ومنهم الشهداء الذى تولاهم الله بالشهادة فهم أهل الحضور مع الله على بساط العلم به، ومنهم الصالحون، فابتداء الولاية النبوة حتى تنتهى إلى الصلاح، وما مـــن نـــبى إلا كان صالحاً ودعا ربه أن يجعله من الصالحين، وابن عربى يجعل من الولاية الدائرة الكبرى المحيطة التى يتفرغ عنها كل فضل إلهى لنبى لبشر، فمن حكمها أن يتولى الله مـــن يشـــاء بالنبوة، وهى من أحكام الولاية، أو يتولاه بالرسالة. وهى من أحكام الولايـــة. فكـــل رســـول لابد أن يكون نبياً وكل نبى لابد أن يكون وليا، ولا يتصور العكـــس، ومـــن مميـــزات الولاية عند ابن عربى أنها لا تنقطع فى هذه الأمة مع أن نبوة

(1) بهجة الطائفة مخطوط برلين رقم ٢٨٤٢/١٦ب (على ملحق ختم الولاية ص٤٧).

التشريع تنقطع بموت محمد صلى الله عليه وسلم، وليس عنده مقام بين الصديقية والنبوة ولذلك فمن تخطى رقاب الصديقية وقع فى رقاب نبوة الرسالية التى يسميها مقام القربة وهى النبوة العامة لا نبوة التشريع لأن نبوة التشريع قد انقطعت بموت محمد، ويشبه ذلك قصة موسى والخضر وفتى موسى(١).

ويشرح ابن عربى فكرته عن خاتم الأولياء فيجعله موازياً لخاتم الرسل ومساوياً له علماً وتعلماً، ويفسر منزلته بين الأنبياء فى ضوء نظريته فى وحدة الوجود فالحق مرآتك فى رؤيتك نفسك، وأنت مرآته فى رؤيته أسماءه وظهور أحكامها فاختلط الأمر وانبهم، فمنا من جهل فى عمله فقال العجز عن درك الإدراك إدراك، ومنا من علم فأعطاه العلم والسكون وهذا هو أعلى عالم بالله. وليس ذلك إلا خاتم المرسلين وخاتم الأولياء.

ثم ينتقل ابن عربى إلى درجة أخرى فى تفضيل خاتم الأولياء فيجعل النبوة والرسالة تابعة فى الأخذ والتعليم لختم الولاية، فإن ما يراه الرسول والنبى وما يعلمانه لا يكون إلا خاتم الأولياء، فكأن الولاية أو ما يسميه مشكاة الولى الخاتم هى المصدر الوحيد لكل تعليم إلهى يقف عليه الرسول والنبى والولى. وذلك لأن الرسالة والنبوة أعنى نبوة التشريع ورسالته - تنقطعان والولاية لا تنقطع أبداً، فالمرسلون من كونهم أولياء لا يرون ما يرونه إلا من مشكاة خاتم الأولياء فكيف من دونهم من الأولياء.

ولا يقدح فى مقام الولى الخاتم أنه تابع للنبى الخاتم فى التشريع، لأنه لا يلزم الكامل أن يكون له التقدم فى كل شىء وفى كل مرتبة، فهو يكون من وجه أقل درجة ومن وجه آخر أرقى درجة كما كان شأن عمر أن أسارى بدر.

والرسول صلى الله عليه وسلم قد مثل النبوة الخاتمة بموضع اللبنة فى حائط قد اكتمل بناؤه إلا موضعها. فكان هو اللبنة المكملة لصرح النبوة، كذلك الأمر بالنسبة لخاتم الأولياء، فإن الولاية لا يكتمل صرح بنائها إلا بالولى الخاتم.. غير أن ابن عربى يجعل اللبنة التى اكتمل بها صرح النبوة من فضة، أما التى اكتمل بها صرح الولاية فهى من ذهب، وخاتم الأولياء يرى موضع هذه اللبنة لبنتين لا واحدة فقط ذلك لأنه تابع فى

(١) راجع الفتوحات ٢/٢٤-٢٥.

التشـــريع لخـــاتم الرسل فى الظاهر. وهذا موضع اللبنة الفضية، أما ما يتبعه من أحكام يأخذهـــا عـــن الله فى السر فذلك موضع اللبنة الذهبية وهو العلم الباطن فإنه أخذه من المعدن الذى يأخذ منه الملك الذى يوحى به إلى الرسول، وكل نبى من لدن آدم إلى محمد إلا هـــو آخـــذ من مشكاة محمد لأنه الوحيد بين الأنبياء الذى كان نبياً وآدم بين الماء والطين..

وكذلـــك جميع الأولياء من لدن آدم إلى الولى إلا وهم آخذون من مشكاة الولى الخـــاتم. لأنـــه الولى الوحيد الذى كان ولياً وآدم بين الماء والطين، أما غيره من الأولياء وغير محمد من الأنبياء فلم تتحقق لهما النبوة أو الولاية إلا بعد وقوعها له. ويصرح ابن عـــربى بأن خاتم الرسل من حيث ولايته تكون نسبته للولى الخاتم كنسبة الأنبياء والرسل إليه هو. فكما كان هو أفضلهم بختم الرسالة لأنه ولى نبى رسول. أما خاتم الأولياء فهو الولى الوارث الآخذ عن الأصل بلا واسطة[1] فمقام النبوة فى مرتبته بين الولاية والرسالة، ويجعل ابن عربى ترتيبها مبتدئة بالولاية لأنها الأرقى والأصل ثم النبوة ثم الرسالة ويصوغ ذلك شعراً فيقول:

مقـــــام النـــــبوة فى بــــــرزخ فويـــق الرســـول ودون الـــولى

وابن عربى فى أجوبته على الأسئلة الروحانية للحكيم الترمذى قد أشار فى إجابته على السؤال الثالث عشر الخاص بتحديد خاتم الأولياء بما يفيد أن خاتم الأولياء هو ابن عربى نفسه ويقول : إن هذا الوحى الخاتم فى زماننا اليوم موجود، عرفت به سنة ٥٩٥ هـــــ ورأيـــت العلامة التى له قد أخفاها الحق عن عباده وكشفها لى بمدينة فاس. حتى رأيـــت خاتم الولاية منه[2]، وابن عربى يتكلم عنه هنا بضمير الغائب لكنه يفصح عنه فى أمـــاكن متفرقة من كتبه، ولم يكن ابن عربى بدعاً فى ذلك فكثير من الصوفية قد ادعوا لأنفسهم ختم الولاية كما ادعاها ابن عربى، وكثير من متصوفة الشيعة نسبوها إلى على بـــن أبى طـــالب، حتى أن الآملى يحكى إجماع المشايخ على ذلك ويجعلها له بالنص لا بالوصف[3].

(١) فصوص الحكم. الشيتى.

(٢) ختم الأولياء ص ١٦١هـــ : ٥٣.

(٣) نفس المرجع ص ٥٠٠ ملحق نصوص لم تنشر للآملى نص ٤٨.

وتنحصـــر وظيفة الولى عند ابن عربى والترمذى فى التذكير بما جاء به الرسول، وأن يرشـــد الناس إلى المنهج الصحيح بتطبيقها، ومن هنا فهو مؤيد من الله، ويرى ابن عـــربى أن الولى له حق تغيير أو إبطال أى حكم تشريعى أصله الاجتهاد وليس النص، ومن هنا أيضاً نستطيع أن نفهم آراء الذين صرحوا بعصمة الأولياء كالتسترى والترمذى وابن عربى وغيرهم، وبعضهم قال بها تصريحاً والبعض أشار إلى ذلك تاويحاً، والله تعالى قد تولى بنفسه حراسة حواس الولى عند الوقوع فى المعصية، وهذا محل اتفاق فيما بينهم وتـــلك الحراسة هى المعصية بعينها، وبعض الذين أرخوا للتصوف قد أشاروا إليها بنوع من الإيجاز، فالكلاباذى قد أخفاها تحت ستار الحفظ حيث قال: ولطائف الله فى عصمة أنـــبيائه وحفـــظ من الفتنة أكثر من أن تقع تحت الإحصاء والعد(١)، والقشيرى قال بها ولكن ليس على سبيل الوجوب، كما هو الشأن فى حق الأنبياء(٢) ومال الجنيد إلى القول بهـــا، وكذلـــك أصحاب الحلول والاتحاد. ولا شك أن هذا أثر شيعى يأخذ به الشيعة ويقولـــون بـــه فى حق الإمام والأئمة المعصومين، ولقد أشرنا فيما سبق إلى أوجه الشبه الكـــثيرة بـــين المنهج الصوفى والألقاب الصوفية والمنهج الشيعى والألقاب الشيعية، ولا يفوتـــنا هنا أن ننبه إلى الشبه القوى بين فكرة الصوفية عن الولى والولاية وفكرة الشيعة عن الإمام والإمامة.

١- فكل منهما معصوم عند صاحبه من الخطأ. الإمام عند الشيعة والولى عند الصوفية، وكـــان الشيعة أسبق من الصوفية فى القول بعصمة الإمام ثم أخذها متصوفة الشيعة وجعلوها صفة للولى وخاصة إذا كان الولى عندهم صوفياً متشيعاً.

٢- كـــل من الإمام والولى له حق العلم الباطن الذى يتأول فى ضوئه نصوص الكتاب والسنة، فالحقيقة والشريعة عند الصوفية يقابلها الظاهر والباطن عند الشيعة، ولذلك كـــان هـــناك كثير من آيات القرآن محل اتفاق بين الفريقين فى تأويلها على المعنى الـــباطن، غـــير أن الصـــوفية كانوا ينسبون هذا المعنى إلى الولى بينما ينسبه الشيعة إلى الإمام.

(١) التعرف ص : ٩٩.

(٢) الرسالة القشيرية ص : ٢٠٨.

٣- اتفـــق الصـــوفية والشيعة على القول بالنور المحمدى والحقيقة المحمدية على خلاف بيـــنهم فى تفصـــيل القـــول بتسلسل هذا النور فى الأمة من بعده، فهو عند الشيعة متسلسل فى أهل البيت ثم الأئمة وعند الصوفية خاص بالأولياء الذين قال عنهم ابن عربى أنهم نورانيون منفلقون عن أنوار محمد لكنهم منه[1].

٤- كل من الإمام والولى كان يدعى لنفسه وينسب إليه أصحابه العلم اللدنى، واعتبروا كـــلا منهما مطلعاً على سر منحه الله له مباشرة وبلا توسط. وقد يختلف هذا العلم الـــلدنى فى كـــثير من مسائله مع ما جاء فى القرآن وقد يتفق غير أن هذه مسألة لا تعـــنيهم، وهم بذلك فضلوا الأنبياء الذين لم يؤتوا من العلم إلا الظاهر فقط، وبناء على ذلك قالوا بأن الظاهر نزل به الوحى لعامة الناس، أما أمور العلم اللدنى أو العلم الـــباطن فهـــى لخاصـــة الأمة فقط، وتلك مسألة وجدناها عند الفلاسفة والباطنية والصـــوفية فهى مشتركة بين غلاة هذه الفرق كلها كما أدعى الولى والإمام علمه باســـم الله الأعظم وأنه أخذه عن على بن أبى طالب إما مباشرة وإما بالسند المتصل المتصل إليه. وكذلك علم الحروف.

وفى ســـبيل تـــأكيد هذه الأفكار لدى الصوفية وجدنا ابن عربى يتخذ من تأويل القـــرآن مـــنهجاً ســـهلاً له، لأن ظاهر القرآن ليس إلا نصيب العامة فقط أما أهل الله وخاصـــته فلهم حق تأويل التنزيل بصرفه عن ظاهره، ومن المفيد أن نميز فى موقف ابن عربى من القرآن بين اتجاهين :

الاتجاه الأول :

حـــين يتكلم بلسان أهم الظاهر الذين لم يقفوا على حقيقة الكشف الإلهى، ولم يكـــن لهم نصيب من التجليات الإلهية ـــ ويعنى هؤلاء الذين لم يكشفوا عما وراء ظاهر الآيـــات من معان باطنة، وفى هذا الاتجاه نجد "ابن عربى" يميل فى "الفتوحات المكية" إلى التســـلم بما جاء به ظاهر الشرع بدون تأويل أو تبديل، ويجعل تمام الإيمان متوقفاً على التســـليم بكل ما جاء به الرسول على ظاهره ولا سيما آيات الصفات، لأن ظاهرها لا يقتضى عنده تشبيها لله بخلقه، لأن ذاته ليس كمثلها شيء، وكذلك صفاته ليس كمثلها

(١) عنقاء مغرب ص ٤٢.

شيء، ولذلك يجب أن يوصف الله بما وصف به نفسه فى كتابه وعلى لسان رسله بدون تأويل أو تعبير.

والله تعالى قد جمع فى كتابه بين التشبيه والتنزيه، "وجميع المشاهدين للحق لا يخرجون عن هاتين النسبتين، وهما نسبة التنزيه لله تعالى، ونسبة التنزل للخيال بضرب من التشبيه. فأما نسبة التنزيه، فهى تجليته فى : ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾، وأما نسبة التنزل للخيال، فهى تجليته فى قوله : ﴿وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ ولا يصح أن يعلم من علم التوحيد إلا نفى ما يوجد فيما سواه".

ويجعل التأويل فى هذا المستوى سبباً فى ضلال هذه الأمة "فما ضل من ضل من المشبهة إلا بالتأويل وحمل ما وردت به الآيات والأخبار على ما سبق إلى الأفهام من غير نظير فيما يجب لله تعالى من التنزيه، فقادهم ذلك إلى الجهل المحض والكفر الصراح، ولو طلبوا السلامة وتركوا الآيات والأخبار على ما جاءت من غير عدول منهم فيها إلى شيء ألبته، ووكلوا علم ذلك إلى الله ورسوله وقالوا لا ندرى لكان يكفيهم قوله : ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾"(١).

ويقول ابن عربى إن الخير كله فى الإيمان بما أنزل الله تعالى، والشر كله فى التأويل، فمن أول فقد جرح إيمانه، وفى التأويل جرأة على النصوص وإساءة أدب على مقام الوحى "... ولابد أن يسأل الله كل مؤول عما أوله يوم القيامة ويقول له : أضيف إلى نفسى شيئاً فتنزهنى عنه وترجع عقلك على إيمانك وترجع نظرك على علم ربك، فاحذر يا أخى أن تنزه ربك عن أمر أضافه إلى نفسه على ألسنة رسله كان ما كان، ولا تنزهه بعقلك مجرداً جملة واحدة.. فإن الأدلة العقلية كثيرة التنافر للأدلة الشرعية فى الإلهيات".

ونفور "ابن عربى" من التأويل فى حق أهل الظاهر يمثل اتجاهاً واضحاً فى "الفتوحات" لكن لا ينبغى أن نتوقع من ذلك أن هذا الاتجاه هو الاتجاه السائد فى

(١) انظر فى موقف ابن عربى من التأويل : الفتوحات الملكية ط بولاق ١٨٧٦م، ج ١١٩-٢٢٢ ب ٢،٣-٥٢، ب ٧٣، ٢ –٧٦٨-٧٧٤ ب ٢٧٣، ٣-٦٣٧ ب ٣٧٧، ٥١٣ ب١٨٩، ٦٣٦ ب٢٠٤، ٢-٢٧٦ ب، ٣-٧٤-٧٨ب ٣١٥، ٢-٣٩٢-٤٢٢ ب ١٧٧، ٤-٤.

"الفـــتوحات المكية" لأن هذا الكتاب أكبر من أن يسوده اتجاه واحد، وليس هذا سوى نصـــيب أهـــل الظاهر عند ابن عربى، وما يمكن أن يصل إليه إنسان بفكره، لأن طريق الفكر والنظر العقلى فى معرفة الحق لابد أن يقف عند هذا الحد (الظاهر) ولا يتخطاه.

الاتجاه الثانى:

وهنا يفصح "ابن عربى" عن حقيقة مذهبه متحدثاً عن أهل الظاهر بأن: "هؤلاء لسانهم ليس لساننا.. وأن المعرفة التى يهبها الحق تعالى لمن شاء من عباده لا يستقل العقل فى إدراكها بفكرة ولكن يقبلها ولا يقوم عليها دليل ولا برهان، لأنها وراء طور مدارك العقول[1].

وهـــنا ننتقل إلى الاتجاه الثانى لدى "ابن عربى" واعنى به الاتجاه الذى يمثل حقيقة مذهبه:

"فظاهـــر الشرع ليس إلا نصيب العامة من الناس وأصحاب النظر الفكرى، كما أن الأنـــبياء إنما خاطبوا عوام الخلق بلسان الظاهر فى حين أنهم يرمزون إلى أهل الكشف والعرفان بأن وراء هذا الظاهر باطناً خاصاً لهم وحدهم"[2].

"والأنبياء لهم لسان الظاهر يتكلمون به لعموم الخلق، واعتمادهم على فهم العالم السامع فلا يعتبر الرسل إلا العامة لعلمهم بمرتبة أهل الفهم كما نبه عليه السلام على هذه المرتـــبة فى العطايـــا فقال: (إنى لأعطى الرجل وغيره أحب إلى منه مخافة أن يكبه الله فى النار)، فاعتبر الضعيف العقل والنظر الذى يغلب عليه الطبع والطمع، فكذا ما جاءوا به مـــن العلوم جاءوا به وعليه خلعة أدنى المفهوم ليقف من لا غوص له عند ظاهر الخلعة فيقول: ما أحسن هذه الخلعة ويراها غاية الدرجة، ويقول صاحب الفهم الدقيق الغائص على درر الحكم : بم استوجب هذا هذه الخلعة من الله؟ فينظر فى قدر الخلعة وصنعها من الـــثياب فيعلم منها قدر من خلعتَ عليه فيعثر على علم لم يحصل لغيره ممن لا علم بمثل هـــذا، ولما علمت الأنبياء والرسل والورثة أن فى العالم وأمهم من هو بهذه المثابة، عمدوا

(١) الفتوحات : ١/١٢١.

(٢) انظر البحث الذى كتبه أستاذنا المرحوم الدكتور محمود قاسم عن موقف ابن عربى من أهل الظاهر: ٦٥.

فى العبادة إلى اللسان الظاهر الذى يقع فيه اشتراك الخاص والعام، فيفهم منه الخاص ما فهو العام منه وزيادة مما صح له به اسم انه خاص"(١) "ويكشف هذا النص على غموضه عن فكرة جوهرية عند ابن عربى، وهى أن كل آية من آيات القرآن لها تأويل، وأن الخاصة ويعنى بهم الصوفية لا يقفون عند هذا النص الظاهر الذى يقف عنده العامة" ومن هذا المنطق عمد "ابن عربى" إلى تأويل نصوص القرآن وخاصة قصص الأنبياء تأويلاً عجيباً خاضعاً لمذهبه فى وحدة الوجود، الذى هو قطب الرحى لكل ما جاء فى "فصوص الحكم" من تأويل لقصص الأنبياء وتجريح لبعضهم بأنهم لم يقفوا على حقيقة ما وقف عليه ابن عربى، حيث لم يروا الأشياء على حقيقتها كما رآها هو، ولأنه يأخذ علمه من حيث يأخذ الملك الذى يوحى به إلى الأنبياء.

وحين يتكلم ابن عربى فى "فصوص الحكم" عن خاتم الأنبياء، يفضل الولى عن النبى، ويقول : فالنبى من حيث كونه ولياً أفضل منه من حيث كونه نبياً، ومن هنا كانت ولاية النبى أفضل من نبوته، ونبوته أفضل من رسالته، ومن هنا كان يقول:

فويق الرسول دون الولى   مقام النبوة فى برزخ

وينطلق من هذه الفكرة إلى قضية أشد منها خطورة وهى قوله : بأن نبوة التشريع إذا كانت قد انقطعت بموت "محمد" فإن نبوة التحقيق لم تنقطع، ويعنى بنبوة التحقيق الولاية.

وإذا كان النبى المشرع يأخذ شريعته عن الله ظاهراً وبواسطة الوحى، فإن النبى المحقق يأخذ عن الله فى السر ما هو بالصورة الظاهرة متبع فيه لنبى التشريع، لأنه يأخذ من حيث يأخذ الملك الذى يوحى إلى نبى التشريع.

والمرسلون من حيث كونهم أولياء، لا يرون الحقائق الصوفية التى رآها ابن عربى إلا من مشكاة خاتم الأولياء ولذلك فإن الأنبياء والمرسلين تابعون فى ولايتهم لخاتم الأولياء. ويأخذون عنه لأنه أفضل منهم، كما أنه لا يقدح فى مقام الولاية أن صاحبها

(١) الفتوحات ١/٢٠٤، ٥٠٢ ط دار الكتاب العربى، بيروت ١٩٤٦م، موقف ابن عربى من أهل الظاهر ص٦٥.

متــبع فى الظاهر لنبى التشريع، ولأنه لا يلزم أن يكون الكامل مقدماً فى كل شىء لأن نظر الرجال إلى التقدم إنما يكون فى مرتبة العلم بالله، لأن هناك مطلب الرجال.

والولاية عند "ابن عربى" هى ــ كما سبق ــ الفلك المحيط العام، ولهذا لم تنقطع أمــا نبوة التشريع، فهى منقطعة، وهذا ما قصم ظهور الأنبياء، وإنما كانت الولاية هى الــباقية تــلطفاً من الله بعباده، وجعل لها اسماً من أسمائه الحسنى يحفظها ويحرسها وهو "الــولى"، بخــلاف النبوة فليس لها مستند فى الأسماء الإلهية، وللولاية عنده علم الأول والآخر، والظاهر والباطن(١).

ثم ينتقل إلى مرتبة أخرى فى تفضيل الولى على النبى فيقول: "ولما كانت الأنبياء – صــلوات الله وســلامه عليهم – لا تأخذ علومها إلا من الوحى الخاص الإلهى، فقلوبهم ساذجة من النظر العقلى، لقصور العقل من حيث نظره الفكرى عن إدراك الأمور على ما هى عليه... فلم يبق العلم الكامل إلا فى التجليات الإلهية وما يكشف الحق عن أعين البصــائر والأبصار من الأغطية"(٢)، التى يدعى ابن عربى أنه يأخذ فيها من حيث يأخذ الوحى. وإذا كان النبى يأخذ علمه من الله بواسطة جبريل فإن الولى يأخذ علمه عن الله مباشرة وبلا واسطة.

ولابد أن ننبه هنا إلى خطورة هذه الدعوى من "ابن عربى"، حيث يدعى أنه أوتى مــثل ما أوتى رسل الله، ويقول أنه أوحى إليه ولم يوْح إليه من شىء، بل يجعل الرسل بمنزلــة معلم الحساب والهندسة بحيث إذا عرف المتعلم منهم الدليل الذى قال به المعلم، فينبغى موافقته لمشاركته له فى أصل العلم بعين الدليل لا لأنه رسول الله إليه.

فــابن عربى يدعى هنا أن ما يخرج به على الناس فى كتبه من الآراء والأفكار إنما هو من عند الله وليس من عند نفسه.

وممــا يؤكــد هذه الفكرة عند "ابن عربى" ما أشار إليه أستاذنا المرحوم دكتور محمــود قاسم فى "موقف ابن عربى من أهل الظاهر". فإنه أورد نصاً يؤكد هذا الفرض

(١) الفصوص ١/١٣٦، الفتوحات ٣/١٣٣.
(٢) الفصوص ١/١٣٥.

الـــذى سبقه به "ابن تيمية" وأعنى به تتابع الوحى عند ابن عربى: "إن الرسل لم يقولوا شـــيئاً مـــن عند أنفسهم بل جاءت به من عند الله كما قال تعالى: ﴿تَنْزِيلٌ مِنْ حَكِيمٍ حَمِيـــدٍ﴾ وإذا كان الأصل المتكلم فيه من عند الله، فينبغى أن يكون أهل الله العالمون به أحق بشرحه، وبيان ما أنزل الله فيه من علماء الرسوم فيكون شرحه أيضاً تنزيلاً من عند الله على قلوب أهل الله كما كان الأصل"(١).

وابن عربى نفسه يؤكد لنا هذا الفرض فى اعترافه بانقطاع نبوة التشريع دون نبوة التحقيق، وأنه يأخذ علمه من المصدر الذى يأخذ منه الوحى.

ودعـــوى خـــاتم الأولياء لم يتكلم بها أحد قبل الحكيم الترمذى فيما أعلم – ثم صـــارت بعد ذلك مرتبة موهومة يدعيها كل منهم، ويدعون تفضيل خاتم الأولياء على خاتم الأنبياء.

"وقـــد ظن هؤلاء أن الله يصطفى لرسالته من لم يواله باطناً وظاهراً، ففرقوا بين الولاية والنبوة وهذا خطأ عظيم، فإنه لا تتحقق رسالة فى شخص إلا وتحقق معها النبوة والولايـــة، فكـــل رسول نبى ولى، والنبوة تتضمن الولاية، فكل نبى ولى وليس العكس، فـــليس كـــل ولى نبياً ولا كل نبى رسولاً، ولو قدر أن الله أنبأ شخصاً بدون ولايته له ظاهـــراً وباطناً، فهذا التقدير ممتنع فى ذاته وفى حكم العقل لأنه حال إنبائه إياه يمتنع أن يكون إلا ولياً له ولا تتأتى نبوة مجردة عن الولاية أبداً"(٢).

وعلى ذلك فمن أدعى فى ولايته أن كشفه أو إلهامه أوقفه باطناً على خلاف ما جاء به الرسول، فقد ألحد فى الحق وضل عن سواء السبيل.

ومن قال: إن له طريقاً إلى الله يتقرب به إليه غير طريق "محمد" ظاهراً وباطناً فهو منكر لما جاء به الوحى.

ومـــن قال : أنا أحتاج إلى الرسول فى الظاهر دون الباطن، أو فى الشريعة دون الحقيقة، فقد آمن ببعض الكتاب وكفر ببعضه الآخر.

---

(١) موقف ابن عربى من أهل الظاهر ٥٥.

(٢) الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان ٨٧.

ومن قال : إن حقيقته قد كشفت له خلاف ما جاء به الكتاب والسنة ظاهراً أو باطناً، فقد ناقض كشفه بما جاء به الرسول[1]. وعارض وحى الله بذوقه ووجده.

وحدة الوجود فى مذهب ابن عربى :

من المهم أن نشير هنا إلى قضية هامة فى مذهب ابن عربى، وهى قضية وحدة الوجود، وتعتبر هذه القضية هى محور التفكير لدى ابن عربى وخاصة فى موقفه من الولاية وخاتم الأولياء، وكتاب "الفصوص" ذو أهمية خاصة فى فهم مذهب ابن عربى فى وحدة الوجود وكان له أثر كبير فى غلو ابن تيمية فى نقده وعنفه فى مناقشة ابن عربى ورميه له بالإلحاد والزندقة من حيث لآخر، وقبل أن يقرأ ابن تيمية كتاب "الفصوص" ويقف على حقيقته، ربما كان أخف حدة وألين عريكة فى موقفه من ابن عربى، وقد نبهنا ابن تيمية إلى ذلك حيث قال: "وإنما كنت قديماً ممن يحسن الظن بابن عربى واعظمه لما رأيت فى كتبه من الفوائد، ولم نكن بعد اطلعنا على حقيقة مقصوده ولم نطالع النصوص ونحوه، وكنا نجتمع مع إخواننا فى الله نطلب الحق ونتبعه، ونكشف حقيقة الطريق، فلما تبين الأمر عرفنا نحن ما يجب علينا، فلما قدم من المشرق مشايخ معتبرون وسألوا عن حقيقة الطريقة الإسلامية والدين الإسلامى وحقيقة حال هؤلاء وجب البيان[2]؛ ويحسن ألا نهتم هنا بجزئيات المذهب ولا بفروعه وما ترتب عليها من تحريف لكتاب الله وانتقاص لمقام الأنبياء، ويجب أن نقصد إلى أصول المذهب لنبين تهافتها وخروجها عن المنطق العقلى السليم، وعما جاء به الدين القويم، وإذا تم لنا هدم الأساس الذى بنى عليه المذهب فلا ضير بعد ذلك أن يقيم "ابن عربى"مذهباً خاصاً فى وحدة الوجود أو الولاية الخاتمة لأن فساد ذلك يعلمه كل مسلم من أول نظرة فضلاً عن أن المذهب كله لا أساس له فى عقل ولا دين.

وابن عربى قد بنى مذهبه فى وحدة الوجود على أصلين:

الأول : قوله إن المعدوم شيء ثابت فى العدم.

(١) المرجع السابق ٨٦.

(٢) رسالة ابن تيمية إلى الشيخ نصر المبجى ضمن مجموعة الرسائل والمسائل ١/١٧١.

الثانى : إن وجود الأعيان هو نفس وجود الرب وعينه.

أمـــا الأصل الأول فيقول عنه ابن يتيمة: إن ابن عربى قد تلقاه عن المعتزلة، وأول من ابتدع هذه المقالة فى الإسلام "أبو عثمان الشحام" شيخ الجبائى.

وحقيقـــة هذا القول : أن كل معدوم يمكن وجوده، فإن حقيقته وماهيته وعينه ثابـــتة فى العدم، لأنه لولا ثبوت الأعيان لما تميز المعدوم المخبر عنه عن غير المعدوم المخبر عنه، ولما صح قصد ما يراد إيجاده، لأن القصد يقتضى التمييز، والتمييز لا يكون إلا فى شيء ثابت.

والمعـــتزلة فى قولهم هذا لا يقولون بأن وجود هذه الأعيان هو عين وجود الرب، بـــل يعترفون بأن الله هو خالقه وخالق وجودها، وهذا بخلاف ما ذهب إليه ابن عربى، فإنه يقول: إن هذه الأعيان وإن تميزت فى ثبوتها أزلاً، إلا أنها متحدة بوجود الحق العالم بها، ووجودها عين وجوده.

وســـبب الشـــبهة عند هؤلاء جميعاً: أنهم رأوا أن الله يعلم الأشياء أزلاً قبل أن تكـــون، على أنها ستكون على ما هى عليه. كائنة فى وجودها الخارجى، تحقيقاً لقوله تعالى : **﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾** (يس : ٨٢).

ورأوا أن المعدوم الذى يخلقه الله يتميز فى علمه وإرادته عن المعدوم الذى لا يخلق، فظـــنوا أن ذلـــك التميز فى علمه مسبب عن تمييز الذوات الثابتة للمعدوم خارج علمه وليـــس الأمر كذلك، بل هو متميز فى علمه وكتابه فقط وليس هناك ذات ثابتة خارج عـــلم الله أزلاً، حـــتى يقال: بأن تميز المعدوم فى علم الله مسبب عن تمييز هذه الذوات الخارجية،

والواحـــد مـــنا يعـــلم ما كان كآدم وأخبار الأنبياء السابقين، ويعلم ما يكون كالقيامة والبعث كما يعلم المعدوم الممكن والمعدوم المستحيل، ويعلم ما لم يكن لو كان كيف كان يكون.

وهـــذه الأمور التى نعلمها ونتصورها نفياً وإثباتاً ليس بمجرد تصورنا لها، يكون لأعيانهـــا ثـــبوت فى الخارج مستقل عن علمنا وتصورنا العقلى لها، وثبوت الشيء فى

التصـــور وبالتقدير العقلى ليس ثبوتاً لعينه فى الخارج، وهذا هو تقدير الله السابق لخلقه، وهـــذا هو القضاء الكونى لكل ما كان وما سيكون كما قال سبحانه وتعالى: **﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ﴾** وكما أخبر ابن عمرو أن الرسول صلى الله عليه وسلم قال: (كتب الله مقادير الخلائق قبل أن يخلق السموات والأرض بخمسين ألف سنة)[1].

ولو أراد هؤلاء بقولهم : إن المعدوم ثابت فى العلم أو متصور فى العلم لكان ذلك جائـــزاً ومقـــبولاً منهم، لكنهم يقولون إنه فى نفسه شيء ثابت فى العدم، وهذا باطل، والـــذى عـــليه الكتاب والسنة أن المعدوم ليس شيئاً ثابتاً فى نفسه، وأن وجوده وثبوته وحصـــوله شيء واحد، وهو تحقيق ماهيته خارجاً، وقد دل الكتاب والسنة على ذلك، قال تعالى : **﴿وَقَدْ خَلَقْتُكَ مِنْ قَبْلُ وَلَمْ تَكُ شَيْئًا﴾**، **﴿أَوَلا يَذْكُرُ الإِنْسَانُ أَنَّا خَلَقْنَاهُ مِنْ قَبْلُ وَلَمْ يَكُ شَيْئًا﴾**، **﴿هَلْ أَتَى عَلَى الإِنْسَانِ حِينٌ مِنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُنْ شَيْئًا مَذْكُورًا﴾**.

والواجـــب فى ذلك أن يكون الفرق واضحاً فى هذه المسألة بين الوجود العلمى والوجـــود العيـــنى، وأن يكون واضحاً أن ثبوت الأول ليس إثباتاً للثانى، فالقول بثبوت الأعيان أزلاً بمجرد ثبوتها فى علم الله أمر معلوم الفساد بالعقل والسمع[2].

أما الأصل الثانى وهو قوله: إن وجود الأعيان عين وجود الحق، فيقول ابن تيمية:

إن هـــذا القـــول قد انفرد به ابن عربى وأتباعه عن جميع مثبتة الصانع وجميع من تقدمـــه مـــن المشايخ، ثم سار على نهجه أتباعه مثل القونوى "صدر الدين" والتلمسانى "عفيـــف الدين" و"ابن الفارض" و"ابن سبعين"، لكن ابن عربى كان أقربهم إلى الإسلام كما يقول ابن تيمية، لإقراره الأمر والنهى والشرائع على ما هى عليه.

ومـــن فهم هذا الأصل – ثبوت الأعيان أزلاً – فى مذهب ابن عربى استطاع أن يفهم جميع كلامه نظمه ونثره.

ففى "فصوص الحكم" يقول فى فص نوح: "لو أن نوحاً جمع لقومه بين الدعوتين لأجابوه، فدعاهم جهاراً، ثم دعاهم إسرارا، وأن قوم نوح لما قالوا : **﴿لا تَذَرُنَّ آلِهَتَكُمْ﴾**

(١) رواه مسلم.
(٢) الرسائل والمسائل ٤/٦-١٧.

إنما قالوا ذلك لعلهم بما يجب عليهم من إجابة دعوته، ولأنهم لو تركوه لتركوا من الحق بقدر ما تركوا منهم، لأن للحق فى كل معبود وجهاً يعرفه من يعرفه وينكره من ينكره، فعلم العلماء بالله ما أشار إليه نوح فى حق قومه من الثناء عليهم بلسان الذم، وعلم أنهم لن يجيبوا دعوته لما فيها من الفرقان والأمر قرآن لا فرقان. ومن أقيم فى القرآن لا يفتقر إلى الفـــرقان فالعـــارف يعـــرف من عبد، وفى أى صورة ظهر معبوده حتى عبده، وإن النصـــارى إنما كفروا لأنهم خصصوا وأن عباد الأصنام إنما أخطأوا من حيث اقتصارهم عـــلى عبادة بعض المظاهر، وإن موسى إنما عتب على هارون لما نهاهم عن عبادة العجل لضيقه وعدم اتساعه، وأن موسى كان أوسع فى العلم فعلم أنهم لم يعبدوا إلا الله".

ثم يصـــرح ابـــن عربى بأخطر عبارة قالها فى هذا المجال وهى :أن أعلى ما عبد الهوى، وأن من اتخذ إلهه هواه فما عبد إلا الله، وهو فى النصوص يلوم كثيراً من الأنبياء لأنهم لم يروا ما رآه هو حيث كانوا يرون الأمر فرقاً، وهو كان يراه قرآناً، أى جمعاً لا كثرة.

وفى ضـــوء مذهبه فى وحدة الوجود كانت مواقفه مع الأنبياء جميعاً تتسم بالجرأة أو إن شئت ففيها تهكم بمقام النبوة والأنبياء.

والله أعلم.

أهم المراجع

١- القرآن الكريم

٢- كتب السنة النبوية.

٣- المعاجم اللغوية.

إيحاء علوم الدين للغزالى

إخبار العلماء بأخبار الحكماء - للقفطى؟

أخبار الحلاج - المجهول.

أربعة نصوص للحلاج - نشر ماسنيون.

الاستقامة لابن تيمية - ط ح الإمام محمد بن سعود.

أصول الملامتية - ط. سنة ١٩٨٥ تحقيق د. عبدالفتاح النادى.

إلجام العوام عن علم الطلام.

الاعتصام للشاطبى - ط المنار.

البداية والنهاية - لابن كثير.

تاريخ بغداد للخطيب البغدادى. ط. ١٩٧١ القاهرة.

تاريخ التصوف فى الإسلام - د. قاسم غنى ط. النهضة سنة ١٩٧٢.

تاريخ الفلسفة فى الإسلام لديبور ترجمة د. أبو ريدة.

التحفة العراقية فى الأعمال القلبية لابن تيمية.

تذكرة الأولياء لفريد الدين العطار.

التعرف لمذهب أهل التصوف للكلاباذى - ط. الأزهر سنة ١٩٦٩م.

التعريفات - للجرجانى . ط. القاهرة.

تلبيس إبليس لابن الجوزى. (نقد العلم والعلماء) . ط الحلبى.

تهافت الفلاسفة - للغزالى، تحقيق سليمان دنيا ط. دار المعارف بمصر.

التراث الصوفى - د. محمد كمال جعفر. ط دار المعارف.

التصوف والاتجاه السلفى ـــ د. مصطفى حلمى ط. دار الدعوة.
حلية الأولياء ـــ لأبى نعيم الأصفهانى.
ختم الأولياء ـــ للترمذى، تحقيق عثمان يحى ط. بيروت، وملحق به مجموعة نصوص لم تنشر فى ختم الأولياء.
ديوان ابن الفارض.
الدراسات النفسية عند المسلمين د. عبدالكريم عثمان نشر مكتبة وهبة.
الرسالة القشيرية ط. صبيح بدون تاريخ.
رسالة فى الرد على ابن عربى ـــ ط. نصيف سنة ١٩٤٩.
رسالة فيما إذا كان فى العبد محبة ـــ لابن تيمية. تحقيق : محمد رشاد سالم.
رسالة أهل الصفة لابن تيمية ط. المنار.
رسالة الرد على الاتحادين ـــ لابن تيمية ط. المنار.
رسالة العبودية ـــ لابن تيمية ط. السلفية . القاهرة.
رسالة الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان ـــ لابن تيمية. ط. السلفية.
الرسائل والمسائل لابن تيمية ط. المنار.
الرسالة اللدنية ـــ للغزالى.
صفوة الصفوة ـــ لابن الجوزى.
الصوفية فى الإسلام ـــ لنيكلسون ترجمة أبو العلا عفيفى.
الصلة بين التصوف والتشيع ـــ كامل الشيبى ط. دار المعارف بالقاهرة.
الطواسين ـــ للحلاج ، تحقيق ماسييون.
طبقات الصوفية ـــ للسلمى.
الطبقات الكبرى ـــ للشعرانى ط. بولاق سنة ١٩١٤م.
العقل ـــ للمحاسبى ط. دار الكندى
عوارق المعارف للسهروردى

عتقاء مغرب، لابن عربى.
الفتوحات المكية ـــ لابن عربى ط. بولاق.
فصوص الحكم ـــ لابن عربى، تحقيق أبو العلا عفيفى.
الفهرست ـــ لابن النديم.
فى التصوف الإسلامى وتاريخه ـــ لنيكلسون، ترجمة نور الدين شربية وآخرون.
فهم القرآن للمحاسبى ـــ ط. دار الكندى.
قوت القلوب ـــ لأبى الملكى.
القسطاطس المستقيم. ط الجندى ـــ القاهرة.
كشف المحجوب للهجويرى.
اللمع ـــ للسراج
مجموعة القصور العوالى للغزالى.
محاضرات فى التصوف ـــ أبو الوفا التفتازانى. ط معهد الدراسات الإسلامية.
الملامتية والصوفية وأهل الفتوة ـــ أبو العلا عفيفى.
معارج القدس فى معرفة أحوال النفس ـــ للغزالى.
المقصد الأسنى
المضمون به على غير أهله.
المنقذ من الضلال.
ميزان العمل.
منهاج العارفين.
المواقف والمخاطبات ـــ للنفرى ط. أربرسى سنة ١٩٣٤ دار الكتب المصرية.
مروج الذهب ـــ للمسعودى.
المستشرقون ـــ نجيب العفيفى ـــ ط. دار المعارف بمصر سنة ١٩٨٢.
نفحات الأنس ـــ للجامى ـــ ط. الهند.

فهرس

الولاية



☎ ٦٣٧٤٠٣٨ / ٦٣٦٢٥٦٢

هذا الكتاب

لا تزال الكتابة عن التصوف الإسلامى محفوفة بكثير من المخاطر مشوبة بالغموض فى الكثير من جوانبه ، فلم نجد مؤلفا واحداً وصل بالقارئ إلى رأى قاطع مقنع خاصة فيما يتعلق بالنشأة والتطور والمؤثرات الخارجية فى نشأة المشكلات الكبرى فى التصوف كوحدة الوجود والحلول والاتحاد وعلاقة ذلك بالأديان أو الثقافات الأخرى وهذه دراسة لأهم قضايا التصوف الأربع : الزهد - المحبة - المعرفة - الولاية ، وهو اختيار مقصود لذاته ، ذلك أن هذه القضايا الأربعة من أعمال القلوب وهى فى ذاتها تمثل جوهر التصوف وزبدته ، وهى فى نفس الوقت كانت منطلقا للغلاة من المتصوفة الذين قالوا بالحلول والاتحاد ، المرفوض عقائديًا ، فكانت البدايات إسلامية صحيحة وطرأ عليها الغلو فأخرجها من حد الاعتدال والقبول إلى حال الغلو والرفض كما هو شأن التطرف والغلو فى كل شىء .

وهذا الكتاب يضع بين يدى القارئ الكريم هذه القضايا فى نشأتها وتطورها وكيف طرأ الغلو فى مسيرتها التاريخية على يد غلاة الصوفية فى عبارة موجزة مدعومة بنصوص كبار الصوفية حتى لا تكون الدراسة عارية عن دليل صدقها ، وهو ينير الطريق للباحثين فى التصوف ويجلى الغموض فى نشأة القضايا الكبرى ومسيرتها التاريخية وكيف طرأ عليها الغلو ، ومن هنا تأتى أهمية هذا السفر العظيم للباحثين وطلاب العلم.

أحمد غريب